
King Saud University 1957
جامعة الملك سعود

م ٠ت منع الموانع لجمع الجوامع، تأليف تاج الدين السبكي، عبدالوهاب بن علي ـ ٧٧١هـ ٠ بخط احمد الخليفي ـ ١١٧٩هـ ٠

٤٩٨ ٧٢ ق ٢٣ س ٥ر٢٤x١٧ اسم

نسخة جيدة، خطها نسخ معتاد

الاعلام ٤ : ٣٣٥ ، دار الكتب المصرية ١ : ٣٩٥

١ـ اصول الفقه الاسلامي أ ـ المؤلف

بـ الناسخ ج ـ تاريخ النسخ

د ـ شرح جمع [illegible] ٠

يا مولاي يا واحد   يا مولاي يا دائم   يا علي يا حكيم

هذا منع الموانع على جمع الجوامع لمؤلفه
عفى الله عنه ورضي الله عنه ونفعنا
به في الدنيا والاخرة بفضله وكرمه
وصلى الله على سيدنا محمد
وعلى اله وصحبه وسلم
تسليما كثيرا
والحمد لله
وحده
امين
ام

الحمد لله

وقف لله تعالى الاستاذ ابو الانوار محمد بن وفا
السادات بلغه الله المرادات على طلبة العلم وجعل مقره
بزاوية اسلافه ال وفا نفعنا الله بهم وشرط ان
لا يخرج منه شي الا لثقة او برهن راجيا بذلك الثواب
من الملك الوهاب سائلا من الناظر فيه ان يدعو له
ولوالديه ومحبيه وصلى الله وسلم على سيدنا
محمد وعلى اله وصحبه وتابعيه

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر ولا تعسر

المسيول من احسان سيدنا ومولانا قاضي القضاة شيخ الاسلام
والمسلمين ∴ بقية المجتهدين ∴ موضح المشكلات بالدلا يل
الواضحات ∴ بلغه الله اعلا المقامات ∴ وختم اعماله
بالصالحات ∴ وادام ايامه ∴ وانفذ احكامه ∴ وجدد
على يديه دين هذه الامة ∴ وكشف به عنها كل غمة ∴ ان يوضح
لنا ما اشكل علينا ∴ ودق فهمه من الفاظه الشريفة العزيزة
وما عز بعنا علمه في كتابه جمع الجوامع في علمي الاصول
القواطع ∴ العديم المثال ∴ المحتوي على فوايد جمة لم تخطر
لغيره ببال ∴ فلقد عم النفع به ولله الحمد وشدت في طلبه
الرحال ∴ وكدت عليه الطلبة واعرضت عن كل مختصر ∴ وامعنت
فيه الاكابر النظر ∴ وشبهت المختصرات بالكواكب وشبه هو
بالقمر ∴ وذلك يحتوي على عدة سوالات السوال الاول
لم حذفتم من اصول الفقه لفظ المعرفة ولم تحذفوا من حد الفقه
لفظ العلم السوال الثاني ما الجمع بين تقييدكم الاحكام الشرعية
بالعملية في حد الفقه وتقييد الحكم بفعل المكلف مع ان الاعتقادات
الدينية كاصول الدين احكام وهل تسمي الاعتقادات والنيات
والاقوال افعالا حقيقة او مجازا وان قلتم مجازا فهل يجوز ادخال
المجاز في الحد اولا السوال الثالث ما معنى قولكم بل الامر
موقوف الى وروده عقيب قولكم ولا حكم قبل الشرع الرابع
ما معنى قولكم واثم القاتل لايثاره نفسه بعد قولكم ان المكره
غير مكلف وقضية كلامكم هنا ان السكران غير مكلف ولحنتم
في شرح المختصر انه مكلف ونقلتموه عن نص الامام الشافعي رضي الله عنه

الخامس



الخامس ما شرح قولكم ان الخطاب ان اقتضى الترك اقتضا غير جازم
بنهي مخصوص فكراهة او بغير مخصوص فخلاف الاولى وقولكم
في مسيلة الحسن والقبيح المنهي ولو بالعموم فدخل خلاف
الاولى السادس ما معنى قولكم والفرض والواجب مترادفان
خلافا لابي حنيفة وهو لفظي مع ان ابا حنيفة يقول الفرض ما ثبت
بدليل قطعي والواجب ما ثبت بدليل ظني ومن جحد ما ثبت
بدليل قطعي كفر ومن جحد ما ثبت بدليل ظني لم يكفر السابع
ما شرح تعريفكم الادا والقضا فانكم غويتم فيه بحوا عسر فهمه ولم
نجده في شرح المختصر الثامن ما الجمع بين قولكم في المندوب والمباح
والاصح ليس مكلفا به وكذا المباح مع قولكم وان الاباحة حكم شرعي
وقولكم والحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف
التاسع قولكم في فرض الكفاية بالذات زيادة لم تذكروها في شرحكم
وقد نقصتم منه قولكم ديني العاشر ما معنى قولكم بعد حكاية كم
الخلاف في تكليف الكافر بالفروع قال الشيخ الامام والخلاف في خطاب
التكليف وما يرجع اليه من الوضع لا الاتلاف والجنايات وترتب اثار
العقود مع ان الاتلاف من خطاب الوضع الحادي عشر ما شرح قولكم
الكتاب القران والمعني به هنا اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم
للاعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته فانكم زدتم في الحد قيودا
لم يذكرها غيركم ويخرج بالمتعبد بتلاوته ما نسخت تلاوته وبقي
حكمه ويدخل به عكسه الثاني عشر قلتم في حد الحقيقة ابتدا مكان
اول فما السر فيه الثالث عشر ما تقرير كلامكم في حرف لو الرابع
عشر ما معنى قولكم في النهي وكذا التنزيه في الاظهر الى قولكم قال
ابن عبد السلام او احتمل رجوعه الخامس عشر ما معنى قولكم

والنكرة في سياق النفي للعموم الى قولكم ان لم تبن السادس عشر ما معنى
قولكم في التمسط التقابل له حكم ثبت بلتعدد مع قولكم العام لفظ
يستغرق الصالح من غير حصر السابع عشر ما معنى قولكم في الاستثنا
من متكلم واحد وقيل مطلقا السابع عشر ما معنى قولكم تاخير
البيان عن وقت الفعل غير واقع وان جاز والى وقته واقع عند
الجمهور سوا كان للمبين ظاهر ام لا الخ وعبارة غيركم تاخير البيان
عن وقت الحاجة ممتنع الا عند مجوز ما لا يطاق والى وقت الحاجة
جايز عند الجمهور وما الجمع بين قولكم هنا وقولكم في المقدمات في مسيلة
التكليف بالمحال والحق وقوع الممتنع بالغير لا بالذات الثامن عشر
ما معنى قولكم ومن ثم قال مالك وبعض اصحابنا الشهادة بتوكيل
فلان بن فلان فلانا الخ التاسع عشر ما شرح تعريفكم
الصحابي والتابعي وهل يشمل الذكور والاناث ام الذكور فقط العشرون
قولكم في القياس وهو حمل معلوم على معلوم هل المراد به ما ثبت
بقطعي اعم من ذلك وهو الظاهر وعلى هذا فلم لا اورد ثم على حد
القياس بحمل معلوم على معلوم ما اورد على من حد الفقه بالعلم
الحادي والعشرون ما شرح قولكم في مسيلة العلة والظاهر كاللام
الى قولكم وما مضى في الحروف الثاني والعشرون لم عدلتم في التعادل
والتراجيح عن قولهم فان ظن التعادل الى قولكم فان توهم الثالث
والعشرون ما الجمع بين قولكم ان العدالة لا تشترط في الاجتهاد
على الاصح مع قولكم واستفتا من عرف بالاهلية او ظن باشتهاره
بالعلم والعدالة الرابع والعشرون بم يتعلق الجار والمجرور في قولكم
على الحقيقة لا المجاز من قولكم القران كلامه الخ الخامس والعشرون
ما تقرير قولكم ثم لا يتبدلان في حد السعيد والشقي السادس والعشرون

ما معنى

ما معنى قولكم وابو بكر ما زال بعين الرضا منه مع انه اله قبل مبعث
النبي صلى الله عليه وسلم معروف السابع والعشرون قولكم وكرامات
الاوليا حق قال القشيري ولا ينتهون الى ولد دون والد هل معناه
استثنا هذه الصورة فقط او يلحق بها ما هو مثلها وان قلتم يلحق
فماذا يماثلها وما الدليل على منع هذه الصورة وما يماثلها الثامن
والعشرون لم اطلقتم قولكم ولا نكفر احدا من اهل القبلة مع ان
المستحل يكفر التاسع والعشرون ما تقرير كون الاسم المسمى الثلاثون
قولكم ولكن لا يقول انا مومن ان شا الله تعالى هل محل الخلاف في الجواز
او في الوجوب وان قلتم في الجواز فهل الافضل ان ياتي بالمشية او لا
الحادي والثلاثون لم رجحتم القول الصاير الى ان المشار اليه بانا
الهيكل المخصوص مع قولكم ان النفس باقية بعد موت البدن الثاني
والثلاثون العزم هل يلحق بالهم في كونه مغفورا او لا فان قلتم
لا يلحق به فما الفرق بين الهم والعزم افتونا ماجورين رضي الله عنكم
وجمع لكم بين خيري الدنيا والدين وهدى على يديكم المسترشدين
وايدكم بتوفيقه وهدايته بنبيه ورسوله وحبيبه محمد المصطفى
صلى الله عليه وسلم وعلى اله واصحابه وعلى ساير النبيين والمرسلين
وال كل وساير الصالحين والحمد لله رب العالمين وحسبنا الله
ونعم الوكيل وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه
وسلم والحمد لله
رب العالمين
اهـ
م



بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر ولا تعسر

قال سيدنا ومولانا قاضي القضاة شيخ الاسلام والمسلمين
حاكم الحكام بقية المجتهدين حطيب الخطبا شيخ العارفين
مفيد الطالبين موضح المشكلات بالدلايل الواضحات تاج الدين
تاج الاسلام والمسلمين ابو النصر عبد الوهاب بن سيدنا ومولانا
قاضي القضاة شيخ الاسلام سيد العلما والحكام اوحد المجتهدين
تقي الدين ابي الحسن علي تغمده الله برحمته واسكنه فسيح جنته
ابن سيدنا ومولانا العبد الفقير الى الله تعالى قاضي القضاة زين
الدين سيد العلما والحكام ابي محمد عبد الكافي السبكي الخزرجي الشافعي
بلغه الله اعلا المقامات وعامله بخفي الالطاف بعد ان نظر
في هذه الاسيلة بعين الانصاف متخليا في الجواب عنها من طرح
رداء العصبية بأجمل الاوصاف الحمد لله الذي اسس قواعد
دينه على اثبت دعايم وقدس مباني شرعه عن وضر الشكوك
ودنس اوهام كل هايم ونفس بحكمته كرب العلما اذا اطلخمت شبهات
تعود انا سلها بهايم نحمده على كماله الدايم وجماله الذي تستروح اليه
كل رقيق الفواد ملايم وجلاله الذي ترعد لديه فرايص الاساد
وتخر ذيول الهزايم ونشكره على نعمه العظايم وديمه التي
تخجل صوب الغمايم وكرمه الذي شمل ذوات البراقع وعم ذوي
العمايم ونشهد ان لا اله الا الله وحده احدا فردا صمدا لا تحيط
به الافهام وان اطلعت ثمارها من الكمايم ولا تحتوشه الاوهام
وان جالت في ميدان البراهين بقوام القوايم ولا تكتنفه الانا
وان خطرت في افيدة الكرام والكرايم ونشهد ان سيدنا محمدا
عبده ورسوله الذي ابتعثه وظلام الضلال مدلهم قايم

وضيا



وضيا الهدى ضئيل مستكن اوظاهر طهود نايم فرفع به مناد الحق
ونكس اعلام ذوي الجرايم صلى الله عليه وعلى آله واصحابه الذين
قام بهم عماد دينه وغردت عليه الحمايم ووضح بجدهم منهاج الحق
لكل رايد وتابع واستقرت بعزيمتهم قواعد الملة في المشارق
والمغارب وعلى قدر اهل العزم تأتي العزايم اما بعد فان
العالم وان امتد باعه واشتد في ميادين الجدال دفاعه واشتد
ساعده حتى خرق به كل سد سد بابه واحكم امتناعه فنفعه
قاصر على مدة حياته ما لم يصنف كتابا يخلد بعده او يورث علما
ينقله عنه تلميذ اذا وجد الناس فقده او يهتدي به فيئة مات
عنها وقد ألبسها ثوب الرشاد برده ولعمري ان التصنيف لارفعها مكانا
لانه اطولها زمانا واد ومها اذا مات احيانا ولذلك لا يخلو لنا وقت
يمر بنا خاليا عن التصنيف ولا يخلو لنا زمن الا وقد تقلد عقده
جواهر التاليف ولا يخلو علينا الدهر ساعة فراغ الا ويعمل فيها القلم
بالترتيب والتوصيف وكان مما دعوت له الجفلى ولم اعتبر مل
ببادر وببادع ورقيت به الى سما التحقيق فانشد لنا قمراها والنجوم
الطوالع وحشدت فيه حتى فاض عن الانام وناداه لسان الفلك
جمع الجوامع طويت فكري فيه على همة ساير في نشر العلم سيرا حثيثا
وملات داري منه بمسودات اراقديمها الكثرة ما اعاوده حديثا
وشغلته او شغلت نفسي فيه بما تنوع كلاما واصولا وفقها وحديثا
وايم الله لقد استوعب مني كثيرا من اوقات الفراغ واخذ من اقلامي
وافكاري ما كاد يستفرغ مداد المداد والدماغ وسمع من كلمي
وحكمي ما ليس عند ذوي البلاغ بلاغ فلو كان ذا لسان لادعى انه
عمري وتخبر فكري والذي شمرت فيه عن ساق الجد وقد عدمت

في الدجى عوداً عوانا على سهري وقد دار على السنة الناس وصار في كل
محمل كمضغة تلوكها الاشداق وتتردد تردد الانفاس وطار
بناؤه وانا انادي ما في وقوفك ساعة من باس ولست انه جمع
سلامة ولا ابريه كلما توجهت نحوه الملامة ولا التعصب فبئست
الخصلة اذا قلت لكل من اعترضه في الملامة كلا ولا ابيعه بشرط
البراة من كل عيب بل اقول يوخذ من قوله ويترك والله العليم
بالغيب وينظر فيه مع تجويز اعراض الشك له والريب وقد وردت
على هذه الاسيلة وكثير منها لا يختص به فاخذت في جواب جميعها
حبا للعلم وطلبه ورغبة في ازالة كل مشتبك ومشتبه وضمت
اليها بعد ذلك سوالات اخر وردت من جنسها فاجبت عنها بما
ارجو ان يطمين به القلب ويقربه البصر فاقول والله المستعان
وعليه التكلان فيما ناتي ونذر اما قولكم لم حذفتم من اصول الفقه
لفظ المعرفة واتيتم في تعريف الفقه بلفظ العلم فجوابه ان
الادلة الكلية لها حقايق في نفسها من حيث دلالتها ومن حيث
تعلق العلم بها وقد اضطرب راي المتاخرين في ان موضوع اصول
الفقه هو تلك الحقايق في نفسها او العلم بها وكلام الامام الرازي
وغيره يقتضي الاول وهو الصواب عندي لان اهل العرف يسمون
العلم اصولا ونقول هذا كتاب اصول ولان الاصول في اللغة
الادلة فجعله اصطلاحا نفس الادلة اقرب الى المدلول لغة
وكلام صاحب الحاصل والبيضاوي يقتضي الثاني والا اراه
اذا عرفت هذا لجينا الى الفقه فنقول الفقه عندنا هو العلم
بالاحكام لا نفسها لان ذلك هو الاقرب في استعماله اللغوي
اذ الفقه لغة الفهم وليس كذلك الاصول فهذا فارق ما بين

الاصول

الاصول

الاصول والفقه وقد اشار اليه الشيخ الامام الوالد رحمه الله في القطعة
التي عملها على منهاج البيضاوي وكملناها نحن عليها فقال ما نصه
والاولى جعل الاصول للادلة والفقه للعلم لانه اقرب الى الاستعمال
اللغوي انتهى وذلك هو ما اورده امام الحرمين في البرهان وغيره
من المحققين كلهم جعلوا نفس الادلة واما قولنا في حد الفقه
العملية مع قولنا الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف فلا
منافاة فيه وقولكم الاعتقادات الدينية كاصول الدين احكام
جوابه ان الدين منه ما يثبت بالعقل وحده كوجود الباري
ومنه ما يثبت بكل من العقل والسمع كالوحدانية وهذان
خرجا بقولنا الشرعية وتفسيرنا اياها نحن وغيرنا بما يتوقف
على الشرع ومنه ما لا يثبت الا بالسمع كمسيلة ان الجنة مخلوقة
ونحوها فنقول المراد بالحكم الانشاي لا الخبري وما لا يثبت الا بالسمع
ينظر اليه من جهتين احديهما اصل ثبوته وذلك ليس بانشاء لان
السمع فيه مخبر لا منشي كقولنا الجنة مخلوقة والصراط حق والثانية
وجوب اعتقاده وذلك حكم شرعي انشاي وهو عندنا عملي من
مسايل الفقه وهو داخل في قولنا الحكم خطاب الله المتعلق بفعل
المكلف وقولكم هل تسمى الاعتقادات والنيات والاقوال افعالا
جوابه انها تسمى واما كون ذلك بالحقيقة او المجاز فيتوقف على
نقل اللغة والاظهر عندي انه بالحقيقة ومن هنا يعلم ان عدول
الامدي وابن الحاجب وغيرهما من لفظ العملية الى لفظ الفرعية
احتجاجا بان النية من مسايل الفروع وليست عملا ليس بجيد لانها
عمل فان قلت فلفظ الفرعية اوضح من العملية فلم لا اخترتموه قلت
لانه لا يدخل فيه وجوب اعتقاد مسايل الديانات التي لا تثبت الا

بالسمع فانها عندي فقه وليست فرعية وفي كلام الشيخ الامام الوالد رحمه الله
تعالى في شرح المنهاج ما يقتضي ان لفظ الفرعية اجود وان الاظهر ان وجوب
اعتقاد ما ثبت من الديانات بالسمع لا يسمى فقها ولكني لست اوافق
على ذلك واما دخول المجاز في الحد فجائز اذا كان مشهورا وانا اقول
اني لم ار تعريفا الى الآن لا مجاز فيه لا في المنطق ولا في الكلام ولا الاصول
وهي العلوم التي تحرر التعاريف فيها اكثر من غيرها فما ظنكم بغيرها
واما قولنا بل الامر موقوف الى وروده عقيب قولنا ولا حكم قبل الشرع
فانا نبهنا به على دقيقة وهي ان شيخنا ابا الحسن سقى الله عهده
صوب الرحمة والرضوان نفى الحكم قبل الشرع وليس معنى ذلك نفي
العلم به كما توهمه البيضاوي في منهاجه وغيره بل نفيه نفسه
واعني بنفيه نفسه نفي وقوعه علما وجعله موقوفا الى البعثة
ووقع في عبارات كثير من ائمتنا اختيار في هذه المسألة وتوهم متوهمون
انه غير القول بنفي الاحكام وليس كذلك بل مرادهم بالوقف ان الامر
موقوف على ورود السمع وان الحكم منتف ما لم يرد فهم يعنون بالوقف
غير ما تعنيه المعتزلة من عدم الدراية ونحوها وهذا قد قررناه
في شرح المختصر فلا حاجة الى الاعادة ومحط هذا المكان ان نقول
اردنا بقولنا بل الامر موقوف الى وروده مع قولنا ولا حكم قبل الشرع
ان القول بالوقف لا ينافي القول بانتفاء الاحكام راسا لان معناه
ارجاء الامر وتأخيره الى البعث وهذا من محاسن هذا الكتاب التي
لا تجدها في غيره واما قولنا واثم القاتل لايثاره نفسه بعد قولنا
ما نصه والصواب امتناع تكليف الغافل والملجأ وكذا المكره على
الصحيح ولو على القتل فانه جواب عن سؤال مقدر تقديره اذا كان
المكره غير مكلف فما بال المكره على القتل يأثم وتقرير الجواب انه

لا يأثم

لا يأثم من حيث انه مكره وانه قتل بل من حيث انه آثر نفسه على غيره
فهو ذو جهتين جهة الاكراه ولا اثم من ناحيتها وجهة الايثار ولا
اكراه فيها وهذا لانك اذا قلت اقتل زيدا والا قتلتك فمعناه
التخيير بين نفسه وزيد فاذا آثر نفسه فقد اثم لانه اختيار وهذا
كما قيل في خصال الكفارة محل التخيير لا وجوب فيه ومحل الوجوب لا
تخيير فيه كذلك نقول هنا اصل القتل لا عقاب فيه والقتل المخصوص
فيه عقاب لتضمنه الاختيار وهو ايثار نفسه على غيره وهذا التحقيق
ها بل عليك تعرض كلام الفقهاء والخلافيين عليه فانك اباه فادراما
عداه وانت اذا حققته علمت انه لا استثناء لصورة القتل من قولنا
المكره غير مكلف وقول الفقهاء الاكراه يسقط اثر التصرف الا في صور
انما ذكروه لضبط تلك الصور لا انه يستثنى من حقيقته شيء وان وقع
ذلك في كلام الغزالي وغيره من المحققين وما ذلك الا لان داب الفقهاء
لاتساع علمهم وتشعب مواقع النظر فيه ان يحاولوا ضبط المتفرقات
وجمع المتناظرات حرصا على الاحاطة بالمقصود ثم اذا اعرض الكلام
على ميزان التحقيق والاعتبار سلك به سبيله فاحفظ ما نلقيه
اليك والا فاذا كانت حقيقة الاكراه منافية لصحة التكليف فكيف
تقع ولو في صورة وانى يصح الاستثناء واذا لم ينافه فما وجه الاخراج
فالتحقيق بيان انه هل هو مناف اولا فاذا صحت المنافاة لم يجتمع
معه التكليف اصلا وعذر من استثنى ما ابديناه من قصد الافادة
والاحاطة ولو صاغه مصانع لقال صواب العبارة اذا كان هذا
مقصدك ان تقول الاكراه يسقط اثر التصرف مطلقا او نفي التكليف
مطلقا وثم صور تتصور فيها الاكراه ولم ينتف فيها التكليف
وهي كيت وكيت وان اخذ الناشئ في العلم يتعنت ويقول ان حقيقة

الاكراه لا تنافي التكليف الا في هذه الصور قلنا له هذا من فضول
الكلام فالحقايق لا تختلف ولين صلحت الحقيقة من حيث هي
للتكليف فصوره صلحت في كل الصور فان قال تخرج تلك لمانع
قلنا لخروج صوره لمانع لا يدفع النقض والنقض قادح مطلقا
فاذن الاستثنا لا وجه له وهذا ازددنا تحقيقا بعد تامل ما
سطرناه من شرح المختصر في النقض ولعلك تقول الملجا بعض المكره
وهذا لان المكره قد يكره اكراها ملجيا وقد يكره اكراها غير ملجي
فهل قولكم وكذا المكره بعد قولكم الملجا من عطف العام على الخاص
فلنعلم ان الملجا عندنا من لا يجد مندوحة عن الفعل مع حضور عقله
وذلك كمن يلقى من شاهق فهو لا يجد بدا من الوقوع ولا اختيار له
في الوقوع ولا هو بفاعل له وانما هو آلة محضة كالسكين في يد
القاطع فلا ينسب اليه فعل وحركته كحركة المرتعش والمكره من
ينسب اليه الفعل فيقال مكرها غير مختار وهو من لا يجد
مندوحة عن الفعل الا بالصبر على ايقاع ما اكره به كمن قال له
قادر على ما يتوعد اقتل زيدا والا قتلتك لا يجد مندوحة
عن قتله الا بتسليم نفسه للهلاك فهذا اقدامه على قتل زيد
ليس كوقوع الذي القي من شاهق وان اشتركا في عدم التكليف لكن
تكليف هذا اقرب من تكليف ذاك كما ان تكليف ذاك اقرب
من تكليف الغافل الذي لا يدري فاذن المراتب ثلاث
وقد رتبناها ابعد تكليف الغافل فانه لا يدري ويتلوها تكليف
الملجا فانه يدري ولكن لا مندوحة له عن الفعل ويتلوها تكليف
المكره فانه يدري وله مندوحة ولكن بطريق تارة لم يكلفه
الشارع الصبر عليها كما في الاكراه على شرب الخمر وكلمة الكفر وتارة

قيل

قيل انه كلفه كما في الاكراه على القتل يعتقد اكثر الفقها انه كلف الصبر
على قتل نفسه ونحن لا نعتقد ذلك وانما نعتقد انه كلف ان لا يوثر
نفسه على نفس غيره المكافي له لاستوايهما في نظر الشارع فلما آثر
واقدم بمجرد حظ نفسه وجب عليه القصاص على الاصح واثم بلا
خلاف وانظر كيف راعى الفقها هذه المراتب الثلاث فلم يقل احد
بان الغافل الذي لا يحس ياثم اذ لم يصلح لان ينسب اليه
الفعل ونظيره ميت انتفخ فانكسر بسبب انتفاخه قارورة
او راكب مات فسقط على شي لا يضمنان لانهما لا فعل لهما ودونه
الملجا كمن القاه انسان من شاهق فسقط على انسان فقتله
فكذلك لا شي عليه لانه لا فعل له ايضا ولكنه يدري بعد وقوع
بسقوط نفسه فيمكن ان يودي اجتهاد مجتهد الى جعله طريقا
في الضمان فيطالب به ولكن يكون القرار على الملقي ويقرب من
ذلك طفل يسقط على شي قال الاصحاب يضمن ويستقر الضمان
عليه واستقرار الضمان في مسيلة الالقا متعذر لان الملقي موجود
وهو سبب يحال عليه وهاتان لا فعل لهما البتة بل هما آلة محضة
ودون ذلك المكره فهل هو كالآلة فلا يتعلق به شي هذا لم يقل
به احد بل اتفقوا على انه يتعلق به الاثم واختلفوا في القصاص
وفي الدية ايضا بنا على انتفايه والاصح وجوب القصاص ثم
وجوب نصف الدية وان قلنا لا يجب القصاص ودون
ذلك من امر بشي من شيين كمن قيل له اقتل زيدا او عمروا والا
قتلتك فالصحيح عندهم ان هذا ليس بمكره لانه قد يجد محيصا
وفي وجه انه اكراه اختاره القاضي الحسين وهو عندي قوي
لا فرق بينه وبين المكره على قتل معين الا من جهة انه هذا يجد

محيصا عن قتله بنفسه وبرفيقه وذا لا يجد الا بنفسه وقوله
هذا تخيير وليس باكراه يقال عليه موضع التخيير لا اكراه فيه وموضع
الاكراه هو واحد منهما لا تخيير فيه وهذا كما قلناه في المكره على
قتل معين سواء والله المستعان واما قولكم ان قضية
كلامنا هنا ان السكران غير مكلف فمن اين لكم ذلك ونحن لم
نقل الا ان الغافل غير مكلف فان قلتم فالسكران غافل قلنا قد
بينا في الشرح له احوالا غايتها ان يكون طافحا لا يدري السما
من الارض ولا الطول من العرض ونحن نقول فيمن وصل الى هذه
الحالة ان التكليف في حقه مستصحب لا واقع وقوعا مبتدا كما
حققناه في الخارج من المغصوب نحن وامام الحرمين حيث قلنا
انه مرتبك في المعصية وهذا وان رده رادون على امام الحرمين
فهو عندنا الحق الذي لا مرية فيه فاذن صح قولنا في شرح المختصر
ان السكران مكلف ومكلف اسم مفعول من الكلفة وان شئت
قل التكليف مع قولنا ان الغافل غير مكلف لان عدم تكليفه
انما جاء من قبل غفلته وهو امر عام من هذه الحيثية وقد يستمر
عليه التكليف استصحابا من قبل غيبه وتعاطيه المحرم تغليظا
عليه ولو قلنا السكران يكلف بالياء في يكلف لامكن ان يورد
علينا ما قلتم لان الفعل يدل على الحدث وكان مقتضى قولنا
اذ ذاك انه يصح طريان التكليف عليه زمن سكره ونحن لا نقول
ذلك وانما نقول ان مكلف اسم مفعول واسم المفعول كاسم
الفاعل قد سلب الدلالة على الزمان وازداد الدلالة على
الاستقرار والثبوت فان قلت ان كانت الغفلة تنافي التكليف
فينبغي ان لا يفترق الحال بين السكران وغيره والا فكذلك قلت

الغفلة

الغفلة تنافي ابتداء التكليف دون دوامه والفرق بين السكران
وغيره اقتحامه المعصية ولذلك نخص ذلك للذي عن سكر عدوانا
دون من لم يعص بالسكر واما قولنا ان الخطاب ان اقتضى
الترك غير جازم بنهي مخصوص فكراهة او بغير مخصوص فخلاف
الاولى فلا ينافي قولنا والقبيح المنهي ولو بالعموم فدخل خلاف
الاولى لان المنهي اما مع الجزم فالحرمة او لا مع الجزم اما بنهي
مخصوص فالكراهة او لا بنهي مخصوص واليه الاشارة بقولنا ولو
بالعموم فهو خلاف الاولى وهذا واضح لا خفا به واما ترادف
الفرض والواجب فواضح لان الذي يدعي ابو حنيفة انه واجب
غير فرض ان مدح فاعله وعاقب تاركه فهو الفرض عندنا وان لم
يعاقب تاركه مع مدحه فاعله فهو السنة وان لم يعاقب تاركه
ولم يمدح فاعله فاما ان يذمه فهو الحرام واما ان لا يمدحه ولا يذمه
بل يكون قد نهاه بنهي مخصوص فهو المكروه او بغير مخصوص فهو
خلاف الاولى واما ان يكون نفى عنه الذم والمدح فهو المباح هذه
فالقسمة عقلية لا مخرج عنها وقولكم من جحد ما ثبت بدليل
قطعي كفر نقول على تقدير تسليمه الثابت بدليل قطعي قد يكون
فرضا وقد يكون حراما تثبت حرمته بالقطع فاي تعلق لكم
فيه ثم نقول غاية الامر ان بعض الواجبات يكفر جاحدها وهذا
مسلم فان قال ابو حنيفة لا اسميه واجبا وانما اسميه فرضا نقول
هذا خلاف في اللفظ فانك تكفر ببعض الواجبات اذا جحدت
وتنفي عنها اسم الوجوب ونحن نكفرها ايضا ولكن لا ننفي عنها اسم
الوجوب فالحاصل ان ما يطلبه الشارع من المكلف قسمناه نحن
الى قسمين قسم ذم تاركه فسميناه واجبا وفرضا وقسم لم يذمه

فسميناه سنة ونافلة وقسموه هم الى ثلاثة اقسام قسم ثبت
بالقطع فسموه بالفرض وقسم ثبت بالظن فسموه واجبا وقسم
لاذم فيه فسموه بالسنة ثم الكلام في التكفير مسيلة اخرى
واعلم ان ابا حنيفة لم يكفر جاحد القطعي مطلقا ولا نحن
ايضا نكفره بل بشرط الشهرة والاجماع فان فقدا لم يكفر بلا خلاف
وان فقد احدهما دون اخر ففيه نظر وتردد ونحن قد احسنا
القول في ذلك في اخر كتاب الاجماع من جمع الجوامع واما
تعريف الادا والقضا فقد قلنا في جمع الجوامع ما نصه
والادا فعل بعض وقيل كل ما دخل وقته قبل خروجه والمودى
ما فعل والوقت الزمان المقدر له شرعا مطلقا والقضا فعل
كل وقيل بعض ما خرج وقت ادايه استدراكا لما سبق له
مقتض للفعل مطلقا والمقضي المفعول انتهى وشرحه اما
الادا فقولنا فعل بعض ما دخل وقته جنس يدخل فيه فعل
بعض ما دخل وقته بعد خروجه وما دخل ولم يخرج وقولنا قبل
خروجه فصل يخرج فعله بعد خروجه وانما قلنا بعض لان الاصح
عندنا فيمن فعل بعض العبادة في الوقت وبعضها خارجه انها
تكون ادا كلها وصححه الرافعي والنووي ولكن بشرط كون الماتي
به في الوقت ركعة ولا يفهم من لفظ بعض انه للتقييد فقال
فيلزم انه اذا فعل الكل لا يكون ادا لان من فعل الكل فقد فعل
البعض وزادا ففاعل البعض صادق على الصورتين وانما كان
يلزم ذلك ان لو قلنا فعل بعض بقيد البعضية وليس الامر
كذلك مع ان كون فعل الكل في الوقت ادا في غاية الوضوح واولى من
كونها ادا بفعل البعض ونظير لفظ البعض في كلامنا هنا قول ابن

الحاجب

الحاجب في الايراد على حد الفقه واورد ان كان المراد البعض لم
يطرد فان مراده بالبعض اعم من الجميع وكذلك فسرناه في شرح المختصر
بقولنا اي لم يكن المراد الجميع واشرنا بقولنا وقيل كل الى الوجه المقابل
له وهو انها لا تكون ادا ومن قال بعضها ادا وبعضها قضا فقد قال
لبست ادا الا ان احد يثنا عن العبادة بتمامها وقولنا وكل وبعض
في كلامنا مضافان وفصلنا بين المضاف اليه وهو ما دخل وقته
قبل خروجه وبين المضاف وهو بعض بقولنا وقيل اختصارا وهو
على حد قولك مررت بغلام اما زيدا وعمرا اذا تحققت انه غلام
احدهما وشككت في عينه ومثله قطع الله يد ورجل من قالها وانما
عدلنا عن مثل قول ابن الحاجب وغيره ادا لما فعل في وقته
المقدر له شرعا اولا لانك اذا تاملته وجدته مع فساده حدا
للعبادة المؤداة لا للادا لان ما في قولهم ما فعل اما موصولة بمعنى
الذي او نكرة موصوفة والمعنى شي فعل في وقته الخ وذلك الشي الذي
فعل هو المودى لا الادا وفرق بين المصدر واسم المفعول والكلام
في الاول دون الثاني واللفظ غير الثاني دون الاول ونحن عرفنا
المصدر بما عرفت ثم عرفنا اسم المفعول فقلنا والمودى ما فعل
اي في وقته المقدر له شرعا وانما عرفناه ليستفاد ولننبه به على مكان
الاعتراض على من عرف الادا بما لا يصح الا تعريفا للمودى ولذلك
قلنا ما فعل ولم نقل المفعول وان كان لفظ المفعول اخصر من لفظ
ما فعل الا انا اردنا ان نحكي لفظ ابن الحاجب رحمه الله تعالى او بعضه
ليسبق الذهن له وان جاز جعل ما في كلماته مصدرية ولذلك لما
تكلمنا في القضا قلنا والمقضي المفعول ولم نقل ما فعل لاستغنائنا
عما تقدم في تعريف الادا وقد كان ابن الحاجب رحمه الله اماما مقدما



في الاصول والفقه والنحو والتصريف امسكته البلاغة زمامها
والقت اليه الفصاحة مقاليدها واعطاه الايجاز كلمه ومن
بحر علمه اغترفنا وبكنز علمه اعترفنا فلا يظن الظان انا
اردنا في هذا الكتاب مطاولته فاين الثريا من يد المتطاول
وانما اردنا الاقتدا به والسير على سننه رحمه الله تعالى ورضي
الله عنه ما اكثر فايدته واجزل عايدته وانت اذا تاملت ما
شرحنا به الادا والمودى في هذا الكتاب عرفت به شرح كلامنا
في القضا والمقضي فلا تطيل ونحن من راس القلم نكتب حيث
لا كتاب ولا وقت متسع لارخا عنان الكلام واما طلبكم
للجمع بين قولنا ان المندوب والمباح غير مكلف بهما مع قولنا
الاباحة حكم شرعي فجوابه انه لا يلزم من كون الاباحة حكما شرعيا
ان يكون مكلفا بها فان التكليف تفعيل فيما فيه كلفة اما بالالزام
بالالزام به او طلبه كما ذكرناه في جمع الجوامع ولا كلفة ولا الزام
ولا طلب في المباح واما قولنا في فرض الكفاية بالذات
وكونها زيادة فكم في هذا الكتاب من زيادات غفل عنها الاكثرون
وتحقيقات يذعن لها المحققون واعلم ان الغزالي عرف
فرض الكفاية بانه كل مهم ديني يقصد الشرع حصوله من غير
نظر الى فاعله والمهم الذي يقصد الشرع جنس يشمل فرض
العين والكفاية وقوله من غير نظر الى فاعله فصل يخرج العين
وفي التعريف زيادة ونقص اما الزيادة فقوله ديني فليس من
شرط فرض الكفاية ان يكون دينيا الا ترى ان الحرف والصنايع
مهمات وليست دينية لان المعني بالديني ما هو من قواعد
الدين الذي هو عند الله الاسلام الذي هو مبني على الشهادتين

واقام

واقام الصلاة وايتا الزكاة والصوم والحج واما النقص فقوله من
غير نظر الى فاعله فانه يقتضي ان فرض الكفاية لا ينظر الى فاعله
وليس كذلك بل لا بد من النظر الى فاعله ولذلك كان متعلق
الثواب والعقاب نعم ليس الفاعل فيه مقصودا بالذات لان
المقصود بالذات وقوع الفعل وانما هو مقصود بالعرض لانه
لا بد لكل فعل من فاعل فاذا طلب الشارع غسل الميت لم يكن
بد طلب الغاسل لان الغسل بدون غاسل غير معقول ولكن لما
لم يكن الغاسل مقصودا بالذات لم يقصد غاسل بعينه لا على
العموم ولا على الخصوص وانما قصد غاسل ما بالعرض فلم يكن بد
من الزيادة التي زدناها وهي قولنا بالذات وقد اشرنا اليها في
شرح المختصر في اثنا الكلام على المسئلة ومن النقصان الذي
نقصناه وهو لفظ الديني واما سوالكم عن معنى قولنا
قال الشيخ الامام والخلاف في خطاب التكليف الخ فعجيب فانكم
تصورتم انه مرادنا بقولنا وما يرجع اليه من الوضع جمع خطاب
الوضع وانما مرادنا وهو مدلول اللفظ ما يرجع منه الى خطاب
التكليف لا ما لا يرجع منه فان خطاب الوضع على قسمين منه
ما يرجع الى خطاب التكليف كالزكاة ومنه ما لا يرجع كالاتلاف
والجنايات وترتب العقود فلا حاصل لقولكم مع ان الاتلاف
من خطاب الوضع واما تعريفنا الكتاب فانا قلنا الكتاب
القران والمعني به هنا اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم
للاعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته انتهى قولنا الكتاب القران
كقولك الانسان البشر والقمح البر وهذا لان الالف واللام في الكتاب
للعهد والمراد الكتاب الذي يتعارفه المسلمون وهو حجة الله بينهم

وهو المفهوم حيث يقابله بالسنة والاجماع فنقول الكتاب
الكتاب والسنة والاجماع وقولنا المعنى به هنا اشارة الى ان القران
يطلق تارة ويراد به المعنى القايم بالنفس وذلك محل نظر المتكلمين
واخرى ويراد به الالفاظ المقطعة المسموعة وهذا محل نظر
الاصوليين والفقها وساير خدمة الالفاظ كالنحاة والبيانيين
والبديعيين والتصريفيين واللغويين وقولنا اللفظ هو
اول التعريف فاللفظ جنس واخترناه هنا على التعبير بالقول وان
كنا في حد الكلمة وافقنا شيخنا اباحيان رحمه الله وقلنا الكلمة
قول ولم نقل لفظ فان اباحيان قال التعبير بالقول اولى لانه اخص
من اللفظ والاتيان بالجنس القريب في التعاريف اولى من البعيد
فقفونا اثره في حد الكلمة واما في حد القران فلم نتمكن من ذلك
لان مرادنا التنصيص على ان بحثنا عن الالفاظ ولو قلنا القول
لم يفهم ذلك لان القول كما يطلق على اللساني يطلق على النفساني
فكان التعبير باللفظ هنا هو الصواب فان قلت اذا كان القول
يطلق على النفساني فليس حينيذ اخص من اللفظ مطلقا كما زعم ابو
حيان بل يكون بينهما عموم وخصوص وهذا لان اللفظ كالكلم اعم
من المفيد وغيره والقول كالكلام مخصوص بالمفيد ولكنه اعم
من اللفظ من حيث انه يطلق على النفساني كما يطلق على
اللساني قلت ابو حيان لا ينكر ذلك ولكن صناعته لفظية
ولا حديث له في النفساني البتة فلما كان نظره مقصورا على
الالفاظ كان التعبير بالقول اولى لان المعنى به عند النحاة لفظ
مفيد فهو اخص من مطلق اللفظ من كل وجه وقولنا المنزل
فصل اول ليخرج اللفظ غير المنزل وقد عرفناك في شرح المختصر

ما نعنيه



ما نعنيه بالمنزل هنا وان الالفاظ لا تقبل حقيقة النزول وعرفناك
في هذه الاجوبة ان التعاريف لا تخلو عن ضرب من المجاز وقولنا
على محمد صلى الله عليه وسلم فصل ثان يخرج المنزل على غيره من الانبيا
عليهم الصلاة والسلام كموسى وعيسى وغيرهما سلام الله عليهم ورحمته
وبركاته وللاعجاز فصل ثالث يخرج المنزل لا للاعجاز كالاحاديث
القدسية وقولنا بسورة منه من تتمة الفصل الثالث والمعنى
ان الاعجاز واقع بسورة منه فانا لو اطلقنا المنزل للاعجاز لاوهم ان
الاعجاز بكله وليس كذلك ولا ينبغي ان يتوهم انه فصل رابع يخرج ما نزل
للاعجاز ولكن لا بسورة منه فان ذلك لم يوجد اعني كلاما نزل للاعجاز
على محمد صلى الله عليه وسلم لا بسورة منه فان قلت التوراة والانجيل



قلت انهما تنزلتا للاعجاز لا بسورة منها فقد خرجت بقولنا
قبل على محمد صلى الله عليه وسلم والمتعبد بتلاوته فصل رابع يخرج
منسوخ التلاوة مثلا وقولكم انا زدنا في الحد قيودا لم يذكرها
غيرنا فهل رايت في هذا الكتاب تعريفا خاليا او مسيلة خالية
عن زيادة او زيادات لا توجد في غيره حتى يخص هذا الموضع بالذكر
واما تبديلنا في تعريف الحقيقة لفظ الاول بالابتدا فلاختلاف
العلما في الاول هل من شرطه ان يكون له ثان وليس كذلك لفظ المبتدا
فلو قلنا فيما وضع له اولا لاوهم عند من يرى ان الاول ما له ثان ان
الحقيقة تستلزم المجاز ولا قايل بذلك وانما الخلاف في العكس وهو
استلزام المجاز للحقيقة فكان لفظ الابتدا احسن واما تقرير
كلامنا في حرف لو فنقول قلنا في هذا الكتاب ما نصه لو شرط للماضي
ونقل للمستقبل قال سيبويه حرف لما كان سيقع لوقوع غيره وقال
غيره حرف امتناع لامتناع وقال الشلوبين لمجرد الربط والصحيح

وفاقا للشيخ الامام امتناع ما يليه واستلزامه لتاليه ثم ينتفي التالي
ان ناسب ولم يخلف المقدم غيره كلو كان فيهما الهة الا الله
لفسدتا لا ان خلفه كقولك لو كان انسانا لكان حيوانا ويثبت
ان لم يناف وناسب بالاولى كلو لم يخف لم يعص او المساواة
كلو لم تكن ربيبتي في حجري لما حلت للرضاع او الادون كقولك
لو انتفت اخوة النسب لما حلت للرضاع وترد للتمني
والعرض والتقليل نحو ولو بظلف محرق انتهى فاما قولنا لو
شرط للماضي فمعناه انه لو تفيد عقد السببية والمسببية
بين الجملتين بعدها وبهذا يجامع ان الشرطية ويفسد الشرط
بالزمن الماضي وبهذا يفارق ان فانها للمستقبل وانما قلنا شرط
ولم نقل حرف شرط لان كلام سيبويه الذي حكيناه بعد تضمن
كونها حرفا فلو قلنا حرف شرط ثم قلنا وقال سيبويه حرف الخ
كررنا لفظ الحرف بلا فايدة ولو بدانا بلفظ الحرف مع مراعاة عدم
التكرر لاسقطناه من كلام سيبويه ولم نكن قد حكيناه بلفظه
مع ان كونها حرفا من الواضحات فان قلت اذا كانت مراعاتكم
للاختصار تصل الى هذا المنتهى فلا حاجة لذكركم لفظ الحرف في
هذا الباب لانه معقود للحروف فذكر لفظ الحرف مستغنى عنه
قلت هذه غفلة عما نعنيه بالحروف فاعلم انها لا يعنى بها ما يقابل
الاسم والفعل وانما المعنى بها الكلمات المفردة المتضمنة معنى افراديا
في نفسها او غيرها مما تشتد حاجة الفقيه الى معرفته فدخلت
الاسماء والظروف التي بهذه المثابة ثم انا لم نهمل الجانب النحوي
في هذا الباب بل حيث كانت الحرفية واضحة في الكلمة اطلقنا
اللفظ كما اطلقنا او واي والباء واللام وحيث تردد الحال فيها

قيدنا

قيدنا اللفظ كما علمنا في اذ واذا تحققت الاسمية صرحنا بها كما
قلنا في كل واما قولنا وتقل للمستقبل فقد ذكر النحاة من اقسام
لو ان تكون حرف شرط في المستقبل ونصوا على قلته وعليه قول الشاعر

ولو تلتقي اصداؤنا بعد موتنا   ومن دون رمسينا من الارض سبسب
لظل صدى صوتي وان كنت رمة   لصوت صدى ليلى يهش ويطرب

وقول توبه

ولو ان ليلى الاخيلية سلمت   علي ودوني تربة وصفايح
لسلمت تسليم البشاشة او زقا   اليها صدا من جانب القبر صايح

بعده وهو طيب

واغبط من ليلى بما لا انا له   الا كل ما قرت به العين صالح

وقول الاخر

لا يلفك الراجيك الا مظهرا   خلق الكرام ولو تكون عديما

واما قولنا قال سيبويه الخ فهذه محاضنة لو الامتناعية وقد اكثر
الخايضون فيها القول وعبارة سيبويه مقتضية ان التالي فيها كان
بتقدير وقوع المقدم قريب الوقوع لاتيانه بالسين في قوله سيقع
وذهب قوم الى انها حرف امتناع لامتناع وهي عبارة المعربين وردها
جماعة من المحققين منهم الشيخ ابو العباس القرافي والشيخ الامام الوالد
وغيرهما قال الوالد رحمه الله تعالى دعوى دلالتها على الامتناع مطلقا
منقوضة بما لا قبل به ثم نقض هو وغيره بمثل قوله تعالى ولو ان ما في
الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت
كلمات الله قالوا فلو كانت حرف امتناع لامتناع لزم نفاد الكلمات
مع عدم كون ما في الارض من شجرة اقلاما تكتب الكلمات وكون
البحر الاعظم بمنزلة الدواة وكون السبعة الابحر مملوءة مدادا وهي

نحو ذلك البحر وقول عمر رضى الله عنه نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم
يعصه قالوا فيلزم ثبوت المعصية مع ثبوت الخوف فهو عكس المراد ثم
اضطربت عباراتهم وكان اقربها الى التحقيق كلام الوالد فى كتابه كشف
القناع عن لو للامتناع وفى النوادر الهمدانية فانه ذكر فيه ما نصه
تتبعت مواقع لو من الكتاب العزيز والكلام الفصيح فوجدت المستمر
فيها انتفا الاول وكون وجوده لو فرض مستلزما لوجود الثانى واما
الثانى فان الترتيب بينه وبين الاول مناسب ولم يخلف الاول غيره
فالثانى منتف فى هذه الصورة كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله
لفسدتا وكقول القايل لو جيتنى لاكرمتك لكن المقصود الاعظم فى المثال
الاول نفى الشرط ردا على من ادعاه وفى المثال الثانى ان الموجب لانتفا
الثانى هو انتفا الاول لا غير وان لم يكن الترتيب بين الاول والثانى
مناسبا لم يدل على انتفا الثانى بل على وجوده من باب الاولى مثل نعم
العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فان المعصية منتفية عند
عدم الخوف فعند الخوف اولى وان كان الترتيب مناسبا ولكن للاول
عند انتفايه شى لخر يخلفه مما يقتضى وجود الثانى كقولنا لو كان انسانا
لكان حيوانا فانه عند انتفا الانسانية قد يخلفها غيرها مما يقتضى
وجود الحيوانية وهذا ميزان مستقيم مطرد حيث وردت لو وفيها
معنى الامتناع انتهى وقد لخصناه نحن فى جمع الجوامع كما رايت
وجعلنا المناسب مراتب احدها ان يكون بالاول ومثاله لو لم يخف
لم يعصه الثانية ان يكون بالمساواة اى يكون مناسبة الثانى مساويه
لمناسبة المقدم كقوله صلى الله عليه وسلم فى بنت ام سلمة انها لو لم تكن
ربيبتى فى حجرى ما حلت لى انها لابنة اخى من الرضاعة فان حلها له
عليه الصلاة والسلام منتف من جهتين كونها ربيبة فى حجره وكونها

ابنة اخيه

ابنة اخيه من الرضاعة والثالثة ان تكون مناسبة ولكن دون مناسبة
المقدم فيلحق به ايضا للاشتراك فى المعنى كما تقول فى القياس الادون
كقياس البطيخ على البر ولذلك كما لو قلت فى اخت لك من النسب والرضاع
لو انتفت اخوة النسب لما كانت حلالا لانها اخت من الرضاعة
فتحريم اخت الرضاعة دون تحريم اخت النسب ولكنها علة
مقتضية للتحريم كاقتضا النسب ولو انتفت اقوى العلتين
الضعيفة بالتعليل اذا كانت فى نفسها صالحة للتعليل وهذه
المراتب لم ار من ذكرها غيرى ولكنها مساق كلام الشيخ الامام فلذلك
ذكرتها فى اثنا كلامه واما قلت فى المثال الثالث كقولك لانه لا وجود
له وهو كقولك لو كان انسانا لكان حيوانا فكلاهما ليس فى كلام الشارع
ولا العرب وانما ذكرناه مثالا لانه قد يوجد شبيهه وهذا بخلاف
نعم العبد صهيب فانه اثر معروف عن عمر وبخلاف لو لم تكن ربيبتى
فى حجرى لما حلت فانه حديث صحيح ومن عادتى ان ما اضربه مثلا ان
كان موجودا فى الكتاب او السنة او كلام العرب او حملة الشريعة اطلقه
وان كان غير موجود اقول كقولك او كما لو قيل ونحوه واما مذهب
الشلوبين ودعواه انها لمجرد الربط لا دلالة لها على الامتناع فقال
الوالد رحمه الله تعالى انه جحد للضروريات قلت ولا شك فى
هذا فهذا تقرير كلام سيبويه وكلام المعربين وكلام الشلوبين وكلام
الشيخ الامام مع الزيادات التى زدناها واعلم انا كتبنا هذا ونحن
نوافق الوالد اذ ذاك على ما راه ولذلك عبرنا عنه بلفظ الصحيح
واما الذى اراه الآن وادعى ارتداد عبارة سيبويه اليه واطباق
كلام العرب عليه فهو قول المعربين وقول الوالد انه منقوض بما لا
قبل به مما لا يظهر لى وللشيخ الامام رحمه الله الباع الواسع فى مضايق

الفهوم والتحقيقات الباهرة اذا تخاجت ولكنا هنا نحيد عنه فان كان
خطا فمنا ومن الشيطان وان كان صوابا فمن الله وببركته ونزكيته
رحمه الله فاقول مدلول لو الشرطية امتناع التالى لامتناع المقدم
مطلقا وهذا هو المفهوم من قوله تعالى ولو شينا لاتينا كل نفس
هداها ولكن حق القول منى لاملان جهنم فالمعنى والله اعلم ولكن
حق القول فلم اشا ولم اشا فحق القول ولو اراكهم كثيرا لفشلتم
ولتنازعتم فى الامر ولكن الله سلم اى فلم يريكموهم لذلك ولو شينا
لرفعناه بها ولكنه اخلد الى الارض ولولا دفع الله الناس بعضهم
ببعض لفسدت الارض ولكن الله ذو فضل على العالمين ولو شا الله
ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاتهم البينات ولكن اختلفوا
فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولو شا الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل
ما يريد ولو شا الله لجعلكم امة واحدة ولكن ليبلوكم ولو كانوا يومنون
بالله والنبى وما انزل اليه ما اتخذوهم اوليا ولكن كثيرا منهم فاسقون
ولو اننا نزلنا اليهم الملايكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شى قبلا
ما كانوا ليومنوا الا ان يشا الله ولكن اكثرهم يجهلون ولو ان اهل
القرى امنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السما والارض ولكن
كذبوا فاخذناهم بما كانوا يكسبون ولو تواعدتم لاختلفتم فى الميعاد
ولكن ليقضى الله امرا كان مفعولا لو انفقت ما فى الارض جميعا
ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم لو كان عرضا قريبا وسفرا
قاصدا لاتبعوك ولكن بعدت عليهم الشقة ولو ارادوا الخروج
لاعدوا له عدة ولكن كره الله انبعاثهم ولو يواخذ الله الناس
بظلمهم ما ترك عليها من دابة ولكن يوخرهم الى اجل مسمى ولو شا
الله لجعلكم امة واحدة ولكن يضل من يشا ويهدى من يشا ولو

يواخذ

يواخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة ولكن يوخرهم
الى اجل مسمى وغير ذلك من الايات وفى الحديث لو كنت متخذا خليلا
لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن اخى وصاحبى فى رواية ولكن اخوة الاسلام
لو يعطى الناس بدعواهم لادعى رجال دما قوم واموالهم لكن البينة
على المدعى واليمين على من انكر وقال الشاعر

ولو ان ما اسعى لادنى معيشة … كفانى ولم اطلب قليل من المال
ولكنما اسعى لمجد موثل … وقد يدرك المجد الموثل امثالى

وقال الاخر

فلو كان حمد يخلد الناس لم يمت … ولكن حمد الناس ليس بمخلد

وقال آخر

فلو كان مولاى امرء هو غيره … لفرج كربى او لانظرنى غدا
ولكن مولاى امرء هو خانقى … على الشكر والتسآل او انا معتدا

وقال الحماسى

لو كنت من مازن لم تستبح ابلى … بنو اللقيطة من ذهل ابن شيبانا
لكن قومى وان كانوا ذوى عدد … ليسوا من الشر فى شى وان هانا

وقال

راين فتى لا صيد وحش يهمه … فلو صافحت انسا لصافحته معا
ولكن ارباب المخاض يشفهم … اذا افتقروه واحدا او تشيعا

وقال

ولو خفت انى ان كففت تحيتى … تنكب عنى رمت ان يتنكباه
ولكن اذا ما حل كره فسامحت … به النفس يوما كان للكره اذهبا

فهذه الاماكن وامثالها ظاهرة فى انها للامتناع لانها لعصب بحرف
الاستدراك داخلا على فعل الشرط منفيا لفظا او معنى فهى بمنزلة

ومارميت اذ رميت ولكن الله رمى فاذا كانت دالة على الامتناع
ويصح تعقبها بحرف الاستدراك دل على ان ذلك عام في جميع مواردها
ولا يلزم الاشتراك وعدم صحة تعقيبها بالاستدراك وذلك هو
ظاهر او صريح كلام سيبويه فلم يخرج منه وقول الشيخ الامام ان ذلك
ينتقض بما لا قبل به نقول عليه لا نراه منتقضا بشي قوله وقال تعالى
ولو ان ما في الارض الاية وقال عمر لو لم يخف الاثر وقال النبي صلى الله
عليه وسلم لو لم تكن ربيبتي في حجري لما حلت لي قلت ايمكن رد ذلك
كله الى الامتناع ونحن نوضح لك هذا قايلين واذا قلنا امتنع طلوع
الشمس لوجود الليل فليس معناه انتفاء طلوع الشمس راسا بل انتفاوه
لوجود دفرق بين انتفايه لذلك وانتفايه المطلق فان الاول اخص
من الثاني ولا يلزم من ارتفاع الخاص ارتفاع العام فاذا قلنا لو حرف
امتناع لامتناع كان المعنى به ان التالي يمتنع امتناعا مضافا الى امتناع
المقدم وليس المعنى به انه يمتنع مطلقا واذا قلت فيمن قيل لك
انتقض وضوه لان مس ذكره لو لم ينتقض لانه مس فان لم يمس
ولكن لنا قض اخر غير المس صح وكذلك لك ان تقول لم ينتقض
لانه لم يمس كل هذا كلام صحيح وان كان وضوه منتقضا عندك بناقض
آخر فان حاصل كلامك ان الانتقاض بالنسبة الى المس لم يحصل
ولا يلزم من ذلك انتفا اصل الانتقاض فانما يلزم مطلق الامتناع
في لو الشرطية لو قلنا ان مقتضاه الامتناع مطلقا ونحن لم نقل
ذلك وانما قلنا يقتضي امتناعا منكرا لا امتناع منكر فالمنفي خاص
لا عام وانت اذا نظرت ما قررناه من منع التعليل بعلتين في
شرح المختصر والتعليقة وغيرهما من كتبنا ظهر لك هذا ظهورا
قويا اذا عرفت هذا فنقول قد يوتى بلو مسلطة على ما يحسب

العقل

العقل كونه اذا وجد مقتضيا لوجود شي اخر مرادا بها ان ذلك
لا يلزم تحقيقا لاستحالة وجود ذلك الشي الاخر الذي ظن انه يوجد
عند وجود ما يحسبه العقل مقتضيا كما نقول لعابد الشمس لو عبدتها
الف سنة ما اغنت عنك من الله شيا فان مرادك ان عبادتها
لا تغني وفي الحقيقة الازدياد من عبادتها ازدياد من عدم الاغنا
ولكن لما كان الكلام خطابا لمن يعتقدها مغنية حسن اخراجه في هذا
الغالب ولذلك نقول للسايل اذا احكمت امر منعه لو تضرعت
الي بالف شفيع ما قضيت سوالك وكذلك اذا اجاب بصيغة ان الشرطية
لم يكن له مفهوم عند المعترفين بمفهوم الشرط كما في قوله تعالى ان تستغفر
لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم لان المراد قطع الاياس فالاتيان بصيغة
لو فيما ضربناه مثلا لتحقيق الامتناع لا المقابلة اذا فهمت ذلك
جيناك الى ما اوردوه بعضا فنقول لهم يلزم نفاد الكلمات عند
انتفا كون ما في الارض من شجرة اقلام وهو الواقع فيلزم النفاد
وهو مستحيل جوابه ان النفاد انما يلزم انتفاوه لو كان المقدم
مما لا يتصور العقل انه مقتض للانتفا اما اذا كان مما قد يتصوره
العقل مقتضيا فان لا يلزم عند انتفايه اولى واحرى وهذا لان
الحكم اذا كان لا يوجد مع وجود المقتضي فان لا يوجد عند انتفايه
اولى فمعنى لو في الاية انه لو وجد المقتضي لما وجد الحكم فكيف يوجد
وليس المعنى لكن لم يوجد فوجد لامتناع وجود الحكم بلا مقتض
فالحاصل ان ثم امرين احدهما امتناع الحكم لامتناع المقتضي وهو
مقرر في بداية العقول وثانيهما وجوده عند وجوده وهو الذي
اتت لو للتنبيه على انتفايه مبالغة في الامتناع فلو تمكنها في
الدلالة على الامتناع مطلقا لما اتى بها فمن زعم انها والحالة هذه

لاتدل عليه فقد عكس ما تقصده العرب بها فانها انما تاتى بلو هنا للمبالغة
فى الدلالة على الانتفا لما للو من التمكن فى الامتناع وانت اذا فهمت
ما القيته اليك فى الاية من المعنى نقلته الى الاثر وغيره فتقول
لو لم يخف صهيب لم يعص لما عنده من اجلال الله تعالى
المانع له من وقوع المعصية فكيف اذا خاف فانه اذا خاف يجتمع
مانعان الاجلال والخشية واذا لم يخف يكون المانع واحدا وهو
الاجلال فالمعصية منتفية على التقديرين وجى بلو تنبيها على
الامتناع بالطريقة التى قدمناها لا على مطلق الامتناع وقد يمكن
رد كلام الشيخ الامام ومن معه اليها لولا تصريحهم بانها تدل على الامتناع خلاف ع
فى مثل ما ذكرناه وقولنا فى جمع الجوامع ثم ينتفى ان لم يناف وناسب
بالاولى الخ احسن مما لو قيل لم تدل على الاثبات ان لم يناف وهذا
لان الثبوت والحالة هذه ليس ماخوذا منها بل من دليل اخر فان قلت
اوضح لى كيف تنزيل الامر على ما تدعيه من الامتناع فان قوله
لو لم يخف لم يعص اذا جعلنا فيه لو للامتناع صريح فى وجود المعصية
مستند الى وجود الخوف وهذا لا يقبله العقل قلت المعنى لو
انتفى خوفه انتفى عصيانه ولكنه لم ينتف خوفه فلم ينتف عصيانه
مستند الى امور ورا الخوف وورا هذا صورتان احديهما لا ينتفى اصلا
وهو مستحيل لانه اذا انتفا مع انتفا الخوف المقتضى لعدم انتفائه
فيما يحسبه العقل فلان ينتفى مع وجوده اولى واحرى والثانية
ان ينتفى انتفا مستندا الى الخوف نفسه وهو الواقع ونظير هذا
قولك لو انتفى مس الذكر انتفا انتقاض الوضوء المستند اليه ولا
يلزم انتفا اصل الانتقاض بل قد يحصل بطريق اولى بالبول مثلا
فان قلت فما السر فى اطلاق انتفا الانتقاض وهو مقيد بانتفا خاص

قلت

قلت المبالغة كما اوضحناه والمعنى مفهوم من ترتيب الحكم على الوصف
وما قلناه يزداد ايضاحا بما ادعيناه من تعدد الاحكام تبعا الامام
الحرمين فى مسئلة تعدد العلل ثم اعلم انما قلناه فى الاية والاثر لا ندعى
انه ظاهر كل الظهور وانما نقول انه محتمل يمكن معه جريان لو على
اسلوب واحد فلم يعدل عنه واذا كان الشيخ الامام يدعى ان يجد
فهم الامتناع منها بحسب الضروريات فلم ينفه فى هذه الاماكن هذا
تمام تقرير ما قلناه فى لو مع هذه الزيادة التى زدناها هنا من قبلنا
على جمع الجوامع واما قولنا وترد للتمنى فشاهده قوله تعالى فلو
ان لنا كرة اى فليت لنا كرة ولهذا نصب فيكون فى جوابها كما
انتصب فافوز فى جواب ليت فى قوله تعالى يا ليتنى كنت معهم
فافوز فوزا عظيما واما العرض فقد ذكره فى التسهيل ومثاله لو
تنزل عندنا فتصيب خيرا واما التقليل فذكره بعض النحاة وكثر
استعمال الفقها له وشاهده قوله تعالى ولو على انفسكم وقوله عليه
الصلاة والسلام اولم ولو بشاة وقوله عليه الصلاة والسلام التمس
ولو خاتما من حديد وقوله عليه الصلاة والسلام تصدقوا ولو بظلف
محرق وقد ذكرناه فى الكتاب وخصصنا هذه الصورة بالتمثيل
لقلة من ذكرها وكثرة الا استعمال الفقها والاصوليين للو فى هذا
المعنى وجمع الجوامع نفسه مشحون باستعمالها لذلك وكذلك الحاوى
الصغير وغيره من المختصرات وذكر الفرا وابو على وجماعة اخرهم ابن
مالك من موارد لو ان تكون حرفا مصدريا بمنزلة ان الا انها لا
تنصب نحو ودوا لو تدهن يود احدهم لو يعمر ولكن الاكثرون لم يثبتوا
ذلك وتاولوا ما ذكروه ولذلك لم نذكره فى جمع الجوامع مع ان حدوك
معرفة كونها مصدرية فى الاصول قليلة واما قولنا فى باب النهى عقب

قولنا ومطلق نهى التحريم وكذا التنزيه فى الاظهر الخ فمعناه واضح
مقرر فى كل من شرحى المختصر والمنهاج وليس فى جمع الجوامع زيادة
عليهما الا فى موضعين احدهما التنبيه على ان محل الخلاف فى ان
النهى هل يقتضى الفساد انما هو فى التحريم وان التنزيه ملحق به
على الاظهر وانما الحقناه به لان المكروه مطلوب الترك والصحة امر
شرعى فلا يمكن كونه صحيحا الا ان تركه يوجب عدم الاعتبار به اذا اوقع
وذلك هو الفساد وهذا قريب مما قدمناه فى مقدمة مسئلة الصلاة
فى الدار المغصوبة حيث قلنا ان مطلق الامر يتناول المكروه خلافا
لابى حنيفة وبينا عليه عدم صحة الصلاة فى الاوقات المكروهة
وان قلنا انها تنزيه والحجة على ان المكروه لا يتناوله الامر انه مطلوب
الترك والمامور مطلوب الفعل فيتنافيان والثانى ما ذكره شيخ
الاسلام عز الدين بن عبد السلام وذلك ان علمانا رحمهم الله تعالى
ذكروا ان النهى فى المعاملات يقتضى الفساد اذا رجع الى امر داخل
فيها او لازم فان كان راجعا الى امر خارج لم يقتض الفساد كالنهى عن
البيع وقت النداء فصرحوا بالراجع الى امر داخل او خارج او لازم وسكتوا
عما شككنا فيه ارا جع هو الى داخل او خارج وهو مكان منهم لم ار من ذكره
غير ابن عبد السلام فانه قال فى القواعد كل تصرف نهى عنه لامر يجاوره
او يقاربه مع توفر شرايطه واركانه فهو صحيح وكل تصرف نهى عنه
ولم نعلم لماذا نهى عنه فهو باطل حملا للفظ النهى على الحقيقة انتهى
ذكره بعد ان ذكر النهى عنه لعينه والذى لم يعلم لماذا نهى عنه لامر
داخل او خارج هو المحتمل لان يرجع الى داخل واما قولنا والنكرة
فى سياق النفى الخ فهو مقرر فى شرح المختصر فلينظر هنا غير انا نفيدك
هنا ان اختيارى فى مسئلة ان دلالة النكرة المنفية هو باللزوم

او الوضع

او الوضع التفصيل فاقول انه باللزوم فى المبنية على الفتح وبالوضع
فى غيرها والقول باللزوم على الاطلاق قول الحنفية والشيخ الامام
الوالد وبالوضع مطلقا قول الشافعية واما قولنا فى التخصيص
القابل له حكم ثبت لمتعدد مع تعريفنا العام بانه لفظ يستغرق
الصالح له من غير حصر فلا منافاة فيه فان التعدد لا ينافى عدم الحصر
فان كل منحصر متعدد نعم ليس كل متعدد غير منحصر فان قلت فاسما
الاعداد لا تقبل التخصيص مع انها حكم ثبت لمتعدد ولئن قلتم
انها تقبل التخصيص لزم ان تكون عامة فيبطل قولكم فى حد العام
من غير حصر قلت مدلول اسما الاعداد واحد لا متعدد فان التعدد
فى المعدود لا فى اسم العدد فان قلت الجمع المنكر حكم ثبت لمتعدد
ولا يقبل التخصص لانه ليس بعام قلت لم قلت انه لا يقبل التخصيص
وقولك لعدم عمومه قلنا هو صالح للعموم بقرينة لفظية او معنوية
ولا يلزم من قابليته للتخصيص وقوع التخصيص فيه حال تنكيره وتجرده
عن قراين العموم كما ان الانسان قابل للثبوت على الراحلة ولا يلزم
خروج المغصوب عن حد الانسان واما قولنا فى الاستثنا من
متكلم واحد وقيل مطلقا فاشرنا به الى المسئلة التى نقلناها فى الشرح
عن القاضى وهى ما اذا قال الله تعالى اقتلوا المشركين فقال النبى صلى الله
عليه وسلم الا زيدا هل يكون تخصيصا لمنفصل او متصل وقد ذكرها
الامام الرازى بحثا وكذلك ذكرها الشيخ صفى الدين الهندى وكانهما لم
يريا فيها نقلا ونحن وجدناها مسطورة فى كلام مقدمة الجماعة
واستاذ الطايفة القاضى ابى بكر فى كتاب التقريب والارشاد واما
قولنا تاخير البيان عن وقت الفعل غير واقع وان جاز فافيد من
الاقتصار على كونه جايزا لانه لا يلزم من الجواز عدم الوقوع واما

قولنا والى وقته واقع فاحسن من قول غيرنا ان تاخيره عن وقت
الحاجة ممتنع الا عند مجوزي ما لا يطاق لوجهين احدهما ان
المجوزين لما لا يطاق نحن فافتتاح المسئلة مذهب الخصوم
لا يحسن لانه يوهم ان المنع هو ايجاده وان التجويز مقابله ولذلك
لا يحسن من شافعي ان يفتتح مسئلة كون البطيخ ربويا بقوله
البطيخ غير ربوي الا عند من يجعل العلة الطعم لانه هو الذي يجعلها
الطعم وهو عنده ربوي فالاحسن ان يقول هو ربوي الا عند من
لا يجعلها الطعم والثاني انه لا يلزم من عدم امتناعه عدم وقوعه
فنبهنا على انه مع الجواز غير واقع واما السوال عن الجمع بينه وبين
قولنا الحق وقوع الممتنع بالغير لا بالذات فلا يستحق جوابا واما قولنا
ومن ثم قال مالك وبعض اصحابنا الشهادة بتوكيل فلان بن فلان
فلانا شهادة بالوكالة فقط وللمذهب بالنسب ضمنا والوكالة
اصلا فهو مفرع على قولنا قبله ومورد الصدق والكذب النسبة
التي تضمنها ليس غير كقايم في زيد بن عمرو قايم لا بنوة زيد انتهى وهو
قاعدة مهمة اغفلها الاصوليون حاصلها ان مورد الصدق والكذب
من الخبر هو النسبة لا واحد من طرفيها فاذا قلت قام زيد فقيل
صدقت او كذبت انصرف ذلك الى قيام زيد الى ان ذلك المشار
اليه بالقيام هل اسمه زيد او عمرو وتظهر فايدة هذا فيما لو كان م
مختلفا في اسمه فلا يستفاد من ذلك انك حاكم بان ذلك اسمه
بهذه القضية وكذلك لو قلت قام زيد بن عمرو فالمراد قيام هذا
الرجل لكونه ابن عمرو فاذا قيل صدقت كان معناه صدقت في ان
المشار اليه قام لا في انه ابن عمرو وكذلك يصح قول صدقت ممن
يوافقك على قيامه ويخالفك في بنوته لعمرو نعم اذا وقع هذا من

كلام

كلام الصادق دل على صحة الطرفين والنسبة ولذلك استدل الشافعي
رضي الله عنه على صحة انكحة الكفار بقوله تعالى وقالت امراة
فرعون وفي ابي لهب وامراته حمالة الحطب وقال ما معناه سمي
كلا منهما امراة ولفظ الشارع محمول على الشرعي فدل على ان كلا منهما
امراة للكافر وقولنا ليس غير في جمع الجوامع هو الصواب فغير اسم
ملازم للاضافة معنى ويجوز قطعه عنها لفظا ان فهم معناه
وتقدمت كلمة ليس ويقع في كلام الفقها لا غير وقيل انه وهو لحن وقد
وقع فيه ابن مالك حيث قال في التسهيل يتم في المحذوف اللام من
البتة ما يتم في الاضافة لا غير انتهى والصواب ليس غير كما قلناه
ويجوز فيه وجوه احدها فتحه من غير تنوين على اضمار الاسم اي ليس
المورد غيرها فاضمر اسم ليس وقطع غير عن الاضافة لفظا والثاني
الضم بلا تنوين وحينئذ زعم المبرد والمتاخرون انها ضمة بنا لان
غير اشبهت بالغايات كقبل وبعد فعلى هذا يجوز ان يكون اسما وان
يكون خبرا وقال الاخفش انها ضمة اعراب لانه ليس باسم زمان كقبل
وبعد ولا مكان كفوق وتحت وانما هو بمنزلة كل وبعض وعلى هذا
فهو الاسم وحذف الخبر وقال ابن خروف يحتمل الوجهين والثالث الفتح
والتنوين فتقول ليس غيرا والرابع الضم والتنوين وعلى هذين الوجهين
تكون الحركة اعرابية لان التنوين اما ان يكون للتمكين وتنوين
التمكين لا يلحق الا المعرب واما للتعويض فكان المضاف اليه مذكور
اذا عرفت ذلك فقولنا ومن ثم قال مالك الخ واضح البنا والمعنى انه
من هناك وهو ان الثابت النسبة فقط قال مالك وبعض
اصحابنا اذا شهد شاهدان بان فلان بن فلان وكل فلانا كانت
شهادة بالوكيل ولا يستفاد منها انهما شهدا بالبنوة فليس له لو نوزع

في محاكمة اخرى في البنوة ان يقول هذان شهدا لي بالبنوة لقولهما
في شهادة التوكيل اني فلان بن فلان والمذهب الصحيح عند
علمائنا انه شهادة بالوكالة اصلا وهذا اوضح لانه مورد الكلام
مقصده وثالث ضمنا وهذا يستشكل على هذا الاصل ولا اشكال
فيه لانا لما صدقنا الشاهدين كان قولهما متضمن لذلك
وهذه المسئلة مسطورة في الاشراق لابي سعد الهروي وفي الحاوي
للماوردي في باب التحفظ في الشهادة والعلم بها فان قلت
ايحكم القاضي بما شهدا به ضمنا قلت لا بل لا بد من ايراد لفظ
الشهادة على مقصود بالاصالة وقعت الدعوى به واما تعريفنا
الصحابي فقولنا من اجتمع مومنا بمحمد صلى الله عليه وسلم وان لم
يروه ولم يطل فشرحه ان مَن موصولة والمعنى الذي اجتمع والاجتماع
معروف لغة وعرفا وهو المجالسة او المماشاة وهو جنس
ومومنا حال من مَن وهو فصل يخرج المجتمع حال كفره وبمحمد
صلى الله عليه وسلم فصل ثان يخرج المجتمع بغيره وانما غيرنا لفظ
راى الواقع في مختصر ابن الحاجب وغيره لانك ان نصبت النبي
صلى الله عليه وسلم من قولك من راى النبي صلى الله عليه وسلم وهو
الاظهر لم يطرد لورود ابن ام مكتوم وابي وغيرهما من عميان
الصحابة فانهم لم يروه ولم ينعكس لان من راه في النوم فقد
راه حقا وليس بصحابي وان رفعت لزم ان يكون من وقع بصر محمد
صلى الله عليه وسلم عليه صحابيا وان لم يقع بصره هو على محمد صلى الله
عليه وسلم ولا نعلم احدا قال بذلك ولو قيل به لزم ان يكون كل
من عاصره بهذه المثابة لانه كشف له ليلة الاسرا وغيرها
عنهم اجمعين وراهم كلهم بل نقول يلزم ان يكون كل امته اصحابه

لانه لو

لانه لو راى الكل اراه الله تعالى اياهم وايضا فالخصوصية انما هي
لوقوع بصره على تلك الطلعة البهية التي ينطبع منها في القلب
نور يشرق به فلهذا عدلنا الى لفظ الاجتماع وزدنا لفظ الايمان
وقد ذكره الشيخ ابو عمرو بن الصلاح من المحدثين والامدي من الاصوليين
فلا بد منه فان من اجتمع كافرا به صلى الله عليه وسلم لا تثبت له
صحبة قاله البخاري في صحيحه حيث قال من صحب النبي صلى الله عليه
وسلم او راه من المسلمين فهو من اصحابه وحكاه القاضي عياض وغيره
عن احمد بن حنبل واما اشتراط احد الامرين من الغزو او مدة
سنة فهو قول سعيد بن المسيب رحمه الله حكاه ابن الصلاح
وغيره وهو ضعيف يلزم منه اخراج جرير بن عبد الله ووايل
ابن حجر ومعاوية بن الحكم السلمي وغيرهم ممن وفد على النبي صلى الله
عليه وسلم عام تسع وبعده فاسلم واقام عنده اياما ثم رجع الى
قومه وروى عنه احاديث ولا نعرف خلافا بين الناس في عدهم من
الصحابة اذا عرفت ما عرفنا به الصحابي فلنا منبهون هنا على
مهمات احدها انك قد تقول المفهوم من الاجتماع المجالسة او
المماشاة ولو شيا يسيرا وهذا يلزم عليه خروج من لم يجالس ولم يماش
بل راى على بعد مع كونه صحابيا فنقول الراى على بعد ان لم
يكتف له بهذا القدر في ثبوت الصحبة كان لفظ الاجتماع على ما يزعمون
اصح وان اكتفي به وهو ظاهر اطلاقهم لفظ الروية فانا ندعي انه
مجتمع به فان الاجتماع يحصل اما بالمجالسة وان لم يكن معها روية
واما بالروية وان لم يكن معها مجالسة هذا الذي يظهر فنحن دايرون
بين منع كون الراى على بعد صحابيا ودعوى كونه مجتمعا ثم نحن
لا نضمن سلامة جمع الجوامع عن كل اعتراض بل كل احد يوخذ من



قوله وترك الاصحاب الغير صلى الله عليه وسلم فان صح لغة او
عرفا او شرعا ما يظهر لنا من صدق الاجتماع على كل من هذين اوان
الراى من بعد غير صحابى لم يصح الاعتراض والا فالاعتراض صحيح
ولكن يسهل امره انه لم يثبت لنا ان احدا تعقد الروية
على بعد دون الاجتماع او سماع الكلام حتى يبحث عنه والثانى
ان من اجتمع كافرا به صلى الله عليه وسلم ثم اسلم ولم يره بعد
الاسلام ولكن روى شيا سمعه منه فى حال كفره او لم يرو
هل يكون صحابيا وظاهر كلام الامام احمد بن حنبل والبخارى
وغيرهما انه لا يكون صحابيا ولذلك لم يذكر احد عبد الله
ابن صياد فى الصحابة وقد كلمه النبى صلى الله عليه وسلم ووقف
معه فى قصته المشهورة مع كونه اسلم بعد وفاة النبى صلى
الله عليه وسلم وحج فلم يعتدوا له بذلك اللقا والكلام فى حال
الكفر والثالث من اجتمع بالنبى صلى الله عليه وسلم قبل المبعث
وحادثه ثم اسلم بعد المبعث ولم يلق النبى صلى الله عليه وسلم
فهل يكتفى بذلك اللقا الاول مع اسلامه فى زمنه وهذا لخلاف
من لم يسلم الا بعد وفاته فيه نظر واحتمال وقد روى ابو
داود فى السنن عن عبد الله بن شقيق عن ابيه عن عبد الله
ابن ابى الحمسا قال بايعت النبى صلى الله عليه وسلم قبل ان يبعث
وبقيت له بقية فوعدته ان آتيه بها فى مكانه فنسيت
ثم ذكرت بعد ثلاث فجئت فاذا هو فى مكانه فقال يا فتى
لقد شققت على انا ههنا منذ ثلاث انتظرك فهذه القصة
كانت قبل النبوة ولم يكن ابن ابى الحمسا اسلم اذ ذاك قطعا
ولكنه اسلم بعد ذلك ولم يثبت لنا انه صحبه بعد الاسلام

فلو

فلو فرض انه لم يلقه بعد الاسلام جا فيه هذا النظر والاحتمال
فهو دون ابن صياد من جهة ان مجالسته اياه قبل المبعث
وفوقه من جهة انه اسلم فى حياته والرابع من اجتمع به بعد
المبعث واسلم قبل وفاته صلى الله عليه وسلم وهذا فيه ايضا
نظر واحتمال وهو اولى بالصحبة من القسمين السابقين
والخامس من صحبه ثم ارتد بعد وفاته ثم عاد الى الاسلام هل تحبط
ردته تلك الصحبة فيه نظر والاظهر عندى على اصول اصحابنا
عدم الاحباط وعلى اصول الحنفية الاحباط وذلك لانهم
يجعلون هذا اسلاما جديدا يجب فيه استيناف الحج ولا
يعتدون بما سبق واما علماونا فان الحبوط عندهم مشروط بالوفاة
على الردة واصل هذه مسيلة الشقاوة والسعادة الآتية
ويويد اصحابنا ان المحدثين لم يختلفوا فى عد الاشعث بن قيس
من الصحابة وجعل احاديثه مسندات وكان ممن ارتد بعد
النبى صلى الله عليه وسلم ثم رجع بين يدى ابى بكر الصديق رضى
الله عنه وزوجه اخته السادس من كان مسلما فى حياته صلى
الله عليه وسلم ولم يره قبل موته ولكن رآه بعد الموت قبل الدفن
هل يكون صحابيا اما من يثبت الصحبة لمن اسلم فى حياته صلى
الله عليه وسلم وان لم يره وهو قول ابن عبد البر فلا ريب عنده
فى ان هذا صحابى ونحن انما نتكلم على المذهب المختار وهو اشتراط
احد الامرين من الروية او المجالسة الذى يعبر عنه بالاجتماع
والاظهر عندنا ان هذا غير صحابى فان قلت ومن الذى اتفق له
ذلك حتى تبحثون عنه قلت ابو ذويب خويلد بن خالد
الهذلى الشاعر وقصته مشهورة فانه اخبر بمرض النبى صلى الله عليه

فسافر نحوه فقبض صلى الله عليه وسلم قبل وصوله المدينة بيسير
وحضر الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ووراه مسيحي وشهد دفنه
ولم يثبت عندي انه لما رآه مسيحي كشف له عن وجهه الكريم
فان لم يكشف له عن وجهه فلا ريب في انتفا الصحبة على مساق
المذهب المختار واما قولكم هل تشمل الذكور والاناث فالجواب
نعم وكانكم تصورتم ان لفظ الصحابي لا يصلح الا للمذكر لانك
تقول صحابي وصحابية للمذكر والمونث ونحن نقول انما يقال
ذلك اذا قصد بالصحابي واحد بخصوصه اما اذا قصدت
الحقيقة من حيث هي فلا نقول صحابية اصلا فافهم ذلك
واستعمله وقد ظفرت له بدليل من الكتاب العزيز وهو
قوله تعالى اني لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى فلو كان
قوله عاملا يختص بالذكر لقيل او عاملة فاذن لفظ الصحابي
مطلق ويراد به مقابل المراة وليس المراد ويطلق ويراد به
الجنس وهو المقصود ونظير ذلك قول النحاة في لا انها اذا قصد
بها خلوص العموم ونفي الجنس تنصيصا عملت عمل ان وسميت
التبرئية فتقول لا رجل يعني نفي هذه الحقيقة ولذلك لا تقول
بل رجلان لانه يناقض قولك لا رجل الذي هو يعني لا رجولية
وان لم يقصد خلوص العموم احتملت نفي العموم ونفي الوحدة
وعملت عمل ليس وتعين الرفع وجاز قولك بل رجلان على
ارادة لا رجل مقيد بقيد الوحدة واما قولنا بخلاف التابعي
مع الصحابي فاشارة الى انه يكتفى في كون المرء تابعيا بمجرد اجتماعه
بالصحابي كما يكتفى في الصحابي والفارق ان طلعة المصطفى صلى
الله عليه وسلم ينطبع من رويتها او مجالستها نور لانيهيا الاحد

من خلق



من خلق الله تعالى مثله فالمرجع في تفسير التابعي الى العرف
واما قولكم في حمل معلوم هل المراد القطعي فقد قال الامام
في المحصول اما المعلوم فليس نعني به مطلق متعلق العلم
فقط بل ومطلق الاعتقاد وانا اقول لا حاجة الى هذا فان المراد
بالمعلوم هنا تلك الصورة المشعور بها فالعلم هنا المراد
به الشعور لا المصطلح عليه ويوضح ذلك انهم انما ذكروه وعدلوا
عن لفظ الشي ليتناول الموجود والمعدوم فقصدوا بذكره
التعميم لا التخصيص واما قولنا في مسالك العلة والظاهر
كاللام ظاهرا ومقدرة نحو ان كان كذا فالبا فالفا من كلام الشارع
فالراوي الفقيه فغيره ومنه ان واذ وما مضى في الحروف انتهى
فشي لا تجده في غير هذا الكتاب وتقريره ان ما يدل على العلة ظاهرا
له مراتب اعلاها اللام لوضوحها فيه وهي مرتبتان
اعلاهما اللام الظاهرة نحو فعلت كذا لكذا ومنه وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون وتتلوها المقدرة ولا ريب في ان
المقدر دون الملفوظ نحو ان كان كذا ومنه ان تقول انما انزل
الكتاب على طايفتين من قبلنا فانه مفعول من اجله
قدره البصريون كراهة ان يقولوا والكوفيون ليلا يقولوا
او لاجل ان يقولوا وفي حديث الزبير ان كان ابن عمتك
والمرتبة الثانية البا والثالثة الفا اذ البا اوضح في السببية
من الفا لكثرة استعمالها فيها قولنا في كلام الشارع هذا اشارة
الى ان هذه الالفاظ كما اختلفت مراتبها في انفسها كذلك
اختلفت بحسب وقوعها في كلام القايلين فهي في كلام الشارع
اقوى منها في كلام الراوي وفي كلام الراوي الفقيه اقوى منها

فى كلام غير الفقيه مع صحة الاحتجاج بها فى الكل خلافا لمن توهم
انه لا يحتج بها الا من كلام الراوى الفقيه وهذا بحث توهمه
بعض المتاخرين وليس قولا فلذلك لم نحكه وزعم الامدى
ان الوارد فى كلام الله اقوى من الوارد فى كلام النبى صلى الله عليه وسلم
والحق واياه ذكر الشيخ صفى الدين الهندى مساواتهما لعدم
احتمال تطرق الخطا فيهما فلذلك عبرنا بالشارع ليشمل الله
ورسوله صلى الله عليه وسلم واما عدولنا عن لفظ الظن الى
لفظ التوهم فى التعادل فلان الظن ما يكون الطرف فيه راجحا ولا
ريب فى انه لا يترجح التعارض فى حديثين لانا على قطع بانه
لا يقع منه صلى الله عليه وسلم حديثان متعارضان معاذ الله
قال امام الائمة ابو بكر بن خزيمة لا اعرف انه روى عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم حديثان باسنادين صحيحين متضادين
فمن كان عنده فليات به حتى اولف بينهما انتهى يعنى فمن كان عنده
ما يحسب فيه التعارض فليات حتى ابين خطاه فى حسبانه
والا فكيف يتا[؟] بولف بين متعارضين حقيقة اذا عرفت ذلك
فالمجتهد اذا اشتبه عنده امر حديثين فهو يحسبهما متعارضين
ويعلم انه لا تعارض فى نفس الامر وان حسبانه ناشى اما عن
اختلال فهمه او اختلال السند او غير ذلك ولا يهتدى الى
تعيين تلك الجهة التى اتى منها ولو اهتدى اليها لم يتوهم
التعارض واذا وضح لك هذا لاح ان استعمال لفظ التوهم
وهو ما يكون الجانب المتوهم فيه مرجوحا خير من لفظ الظن
واما طلب الجمع بين عدم اشتراط العدالة فى الاجتهاد واشتراطها
فيمن يستفتى فلا يستحق جوابا فان الفاسق لا يقبل خبره فكيف

يستفتى

يستفتى وان كان فى نفسه مجتهدا وانما فايدة الخلاف فى ان العدالة
هل هى ركن فى الاجتهاد انه نفسه هل يحرم عليه التقليد لانه مجتهد
فان فقدان العدالة لا تمنعه هذه الرتبة اولا لانه غير مجتهد
بناء على ان فقدانها مانع واما الجار والمجرور من قولنا على الحقيقة
لا المجاز من قولنا القران كلامه على الحقيقة لا المجاز مكتوب فى
مصاحفنا محفوظ فى صدورنا مقروء بالسنتنا انتهى فيتعلق
باسم المفعول فى مكتوب ومحفوظ ومقروء وتقريره انا نعتقد
ان القران يطلق على المعنى القايم بالنفس وهو كلام الله حقيقة
لغوية عقلية وعلى المكتوب فى المصاحف والمحفوظ والمقروء
فان لكل شى اربع وجودات وجود فى الاعيان وان شيت قل
نفس الامر او فى الخارج وهو فيما نحن بصدده المعنى القايم بالنفس
ووجود فى اللسان وهو الخط واليه الاشارة بقولنا مكتوب
فى مصاحفنا وفى الاذهان واليه الاشارة بقولنا محفوظ فى صدورنا
وفى اللسان واليه الاشارة بقولنا مقروء بالسنتنا فاذا قلت
الله فقد نطقت بالله باسه حقيقة واذا كتبت ذلك فقد كتبته
حقيقة واذا تصورته بذهنك فقد تصورته حقيقة وهو
فى نفس الامر تلك الذات المقدسة واذا قلت الله معبود
فى محاريبنا ومذكور بالسنتنا منزه بقلوبنا فكل ذلك حقيقة
ولا يلزم منه حلول البارى سبحانه فى المحاريب والالسنة
والقلوب جل سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا واعلم ان هذه
العبارة وهى قولنا القران كلامه الخ هى نفس عبارة استاذ الطا
ابى القاسم القشيرى فى عقيدته التى اخرجها بمدينة نيسابور
فى الواقعة المشهورة واعتمدها محققو الاشاعرة سلطانا سلطانى

يقة

الكلام وغضنفر الاعلام امام الحرمين ابو المعالى الجوينى وغيره
من مشايخ الشافعية كوالده ابى محمد الجوينى والشيخ ابى اسحق
الشيرازى والحافظ ابى على البيهقى وهولاء ائمة اعية ذلك
العصر الذين لم يات بعدهم لهم نظير وان كانت الاشاعرة حيث
يزدحم الجم الغفير ولا ينبغى ان يفهم من قولنا مكتوب فى مصا
حف ان عين القران موجودة فى الورق فان كلامه تعالى قديم
ازلى ليس بحرف ولا صوت ولا يتصور ان ينقلب مدادا فى
الالواح والاوراق وشكلا ننظره الحداق بل الكتابة من فعلنا
والمكتوب كلامه تعالى والذى قلنا انه مكتوب فى المصحف ولم
نقل موجود فانك تكتب لفظة زيد على الكاغد ولا يكون زيد
حالا فى الكاغد وانما يكون مكتوبا فافهم ذلك وهذه مسيلة
عظيمة الخطب طويلة الذيل وما ذكرناه هو حاصل مذهب اهل
السنة وورآه مذهبان مذهبان للصدى ضلالان عن منهج
الحق مذهب الاعتزال وهو مهجور معلول ومذهب الحشو
وهو مقهور مردول اذا عرفت هذا فليقع البحث بعده فى قولنا
لا المجاز من قولنا القران كلامه على الحقيقة لا المجاز فانك قد
تقول ما فايدته مع ان فى قولك على الحقيقة ما يغنى عنه فنقول
الحقيقة تطلق تارة ويراد بها كنه الشى كما تقول حقيقة
الجوهر التحيز وهذا هو محل نظر المتكلمين فاذا قالوا لحقيقة
كذا ارادوا كنهه واخرى ويراد بها مقابل المجاز كما تقول
حقيقة الاسد الحيوان المفترس وهذا محل نظر الاصوليين
فاذا فهمت هذا نقلنا الكلام الى المقصود وقلنا لك القران
بالحقيقة العقلية هو الكلام النفسى وهذه الحقيقة لا يقال

لمقابلها



لمقابلها مجاز بل قد يكون ايضا حقيقة ولكن باعتبار آخر وهو
اعتبار اللغة او الشرع او العرف لان الحقايق عند الاصوليين
ثلاث وهو بالحقيقة اللغوية يقال على النفس ايضا وعلى
الالفاظ الدالة عليه بل الالفاظ امس به لان النفس ليس بلفظ
والحقيقة اللغوية لفظ فلو قلنا على الحقيقة وسكتنا
لاوهم ان المراد الحقيقة العقلية التى يعنيها المتكلمون وليس
كذلك لان تلك هى الكلام النفسى فلما قلنا لا المجاز تبين ان
المراد انما هو الحقيقة اللغوية فافهم ذلك فهو من اسرار
هذا الكتاب واما قولنا ثم لا يتبدلان فى السعادة
والشقاوة فهذه من امهات مسايل الكلام وعظايم قواعد
المعتبرين ولا تسع هذه الاوراق تقريرها ولكننا نختصر
القول ونانى بما فيه مقنع وبلاغ فنقول اختلف الصحابة
رضى الله عنهم فمن بعدهم فى ان السعادة والشقاوة هل
يتبدلان فيمكن ان يكون شخص سعيدا ثم شقى فينقلب
والعياذ بالله شقيا او بالعكس فذهب قوم الى انهما يتبدلان
واخرون الى انهما لا يتبدلان ومن هولاء من ضم اليهما الاجل
والرزق ومنهم من اقتصر عليهما وذهب قوم الى ان الله
تعالى كتابين سوى ام الكتاب يمحو منهما ما يشاء ويثبت
وعنده ام الكتاب لا يغير منه شى وهذا مروى عن ابن
عباس ومجاهد وغيرهما ونزلوا عليه قوله تعالى يمحو الله
ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وام كل شى اصله الذى
لا يغير منه شى هو الام والكتابان الآخران يقبلان التغيير
هذا حاصل اختلافهم فى المسيلة وهى على عظم تشاجر الناس

فيها عندى سهلة الموقع آيلة الى الاختلاف اللفظى والتاريخ المحض
وليست قطعية وانما هى من مسالك الظنون والارجح فيها
عندنا القول الثالث المعزو الى ابن عباس وعليه تتنزل الايات
والاحاديث من الجانبين بل اقول لا ينبغى ان يكون فى المسئلة
خلاف لولا تصريح كثير من المفسرين بان قتادة والضحاك
وابن جريج ذهبوا الى انه قد يمحى ويثبت من ام الكتاب ايضا
والقول المرجح عندنا هو ما يعزى الى الاشعرى وجرينا فى جمع
الجوامع وانا ادعى انه مذهب الشافعى رضى الله عنه واستدل
لذلك بقوله فى خطبة الرسالة واستهديه بهداه الذى لا
يضل من انعم به عليه وفروعه فى الحج وغيره تدل عليه ومقابله
معزو الى ابى حنيفة قال علماؤنا السعيد من ختم له بالخير
والشقى مقابله ولن ينفع من سكنت خاتمته تقدم قناطير
من ايمان ولينفع من حسنت خاتمته تقدم مثقال حبة من
خردل من ايمان والكتاب يدلان على ما رجحناه قال الله تعالى
ان فى ذلك لاية لمن خاف عذاب الاخرة ذلك يوم مجموع له الناس
وذلك يوم مشهود وما نؤخره الا لاجل معدود يوم يات
لا تكلم نفس الا باذنه فمنهم شقى وسعيد فاما الذين شقوا
ففى النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت
السموات والارض الا ما شا ربك ان ربك فعال لما يريد واما
الذين سعدوا ففى الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والارض
الا ما شا ربك عطا غير مجذوذ وانما اراد بالشقى من مات على كفره
وبالسعيد من مات على ايمانه بحكمه بعد ذلك للتعلى القسمين بما
تقتضيه الموافاة وروى ابن عمر فيما ذكر الواحدى فى بسيطه

وغيره

وغيره عن النبى صلى الله عليه وسلم قال يمحو الله ما يشا ويثبت الا
الشقاوة والسعادة والموت وهذا نص قاطع للنزاع ان ثبت
اسناده وصح من حديث عايشة قال اتى رسول الله صلى الله
عليه وسلم بصبى من صبيان الانصار ليصلى عليه فقلت طوبى له
عصفور من عصافير الجنة لم يعمل سوا ولم يدركه ذنب فقال
النبى صلى الله عليه وسلم او غير ذلك يا عايشة ان الله خلق
الجنة وخلق لها اهلا وهم فى اصلاب ابايهم وخلق النار وخلق
لها اهلا وهم فى اصلاب ابايهم وفى صحيح مسلم من حديث سراقة
يا رسول الله اخبرنا عن ديننا هذا كاننا خلقنا الساعة
فاى شى نعمل افى شى ثبتت فيه المقادير وجرت فيه الاقلام
ام فى امر مستانف قال بل فيما ثبتت فيه المقادير وجرت
فيه الاقلام قال سراقة ففيم العمل قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم اعملوا فكل عامل ميسر لما خلق له وذكر عبد الله بن
عطا ان عكرمة بن خالد حدثه ان ابا الطفيل حدثه انه سمع
عبد الله بن مسعود يقول ان الشقى من شقى فى بطن امه وان
السعيد من وعظ بغيره وروى ابو اسحق النسفى عن سعيد بن
جبير عن ابن عباس عن ابى بن كعب عن النبى صلى الله عليه وسلم
قال الغلام الذى قتله الخضر طبعه الله يوم طبعه كافرا قال
اسحاق بن راهويه وكان الظاهر ما قاله موسى اقتلت نفسا
زاكية فاعلم الله الخضر ما كان الغلام عليه فى الفطرة التى فطر
عليها كان قد طبعه الله كافرا وهذا حديث صحيح ثابت
وروى البزار من حديث عطا قال كتب بحده الحرورى الى ابن
عباس يساله عن قتل الصبيان فكتب اليه ابن عباس اما الصبيان

فان كنت انت الخضر تعلم المومن من الكافر فاقتلهم فان قلت
ما تقولوا في حديث ابن مسعود عن الصادق المصدوق
صلى الله عليه وسلم ان احدكم ليعمل بعمل اهل الجنة حتى ما يكون
بينه وبينها الا ذراع الحديث قلت هو من اوضح
ادلتنا اذ فيه ثم يومر باربع كلمات يكتب رزقه واجله وعمله
وشقي ام سعيد فدل على ان هذه الامور لا تتبدل ولا اعتبار
بالاعمال بعدها فان قلت كيف سماه عمل اهل الجنة قلت قد
جا في حديث آخر صحيح بعمل اهل الجنة فيما يبدو للناس وفي
جامع الترمذي مرفوعا فرغ ربكم من العباد فريق في الجنة
وفريق في السعير وفي مسند الامام احمد من حديث ام الدردا
عن ابي الدردا قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
فرغ الله الى كل عبد من خمس من اجله ورزقه واثره ومضجعه
وشقي ام سعيد واما قوله تعالى يمحو الله ما يشا ويثبت فقيل
مخصوصة بما ذكرناه لقوله بعدها وعنده ام الكتاب وعندي
انها مخصوصة مع قول تبدل السعادة والشقاوة وذلك انه
تعالى اخبر بانه يمحو ما يشا ويثبت لا انه يمحو كل شي ويثبته
حتى ندعي التخصيص والكلام في ان السعادة والشقاوة هل شا
محوهما واثباتهما او لا فان قلت انه شا محوهما واثباتهما فذلك
الوقت يصح دعوى التخصيص فافهم ما قلنا فقد غفل عنه
الاكثرون وظنوا ان الاية مخصصة عند من لا يرى التبدل
وليس كذلك بل اقول لو قال شيت محو كل شي واثباته
لكنت اقول بالتبدل ولا امنعه لانها صيغة خبر الا ان شا فلا
تقبل عندي التخصيص لان التخصيص عندي لا يكون الا من الانشا

وما

ومما اراه ان الاخبار لا يكون فيها عام مخصوص وانما يكون فيها عام
يراد به الخصوص ولنا في هذا المقام تحقيق طويل لسنا له الآن
وقال سعيد بن جبير يمحو الله ما يشا من الشرايع فينسخه
ويثبت ما يشا فلا ينسخه واما ما رواه ابن جرير في تفسيره
وغيره من حديث ابي عثمان النهدي ان عمر بن الخطاب كان يطوف
بالبيت ويبكي ويقول اللهم ان كنت كتبتني على شقوة او ذنبا
فامحه فانك تمحو ما تشا وتثبت وعندك ام الكتاب
وكذلك روي عن ابن مسعود فمعناه والله اعلم المكتوب
في الكتابين اللذين ورا ام الكتاب لقوله وعندك ام الكتاب
اذا عرفت هذا فام الكتاب هو اصله وهو الذي في الازل
في علم الله تعالى وذلك لا يتغير ولا يتبدل واما ما في الكتا بين
الاخرين فقيل المحو والاثبات فقولنا من كتبه في الازل اشرنا
به الى ام الكتاب لانه الذي في الازل واما اللوح المحفوظ
فحادث يمحو الله ما يشا منه ويثبت وكذلك الكتاب الآخر
الذي اشار اليه ابن عباس وغيره فان قلت اني الازل كاتب
وكتابة ومكتوب قلت اليس في الازل كلام ومتكلم وقد
قال تعالى كتب على نفسه الرحمة كتب في قلوبهم الايمان كتب
الله لاغلبن انا ورسلي فكما عقلت كلاما ليس بحرف ولا صوت
فاعقل كتابة ليست بقلم ولا مداد واما قولنا وابو بكر
رضي الله عنه ما زال بعين الرضا منه فهي عبارة شيخنا ابي
الحسن الاشعري وهي واضحة لمن اتضح له ما قدمنا من عدم
التبدل في السعادة والشقاوة وقد ظن جماعة من الحنفية
وغيرهم ان ابا الحسن الاشعري رضي الله عنه يقول انه كان مومنا

قبل المبعث وهذا لم يقله ابو الحسن ولا اصحابه ومعنى قوله
لم يزل بعين الرضا انه بحاله غير مغضوب فيها عليه لعلم الله
بانه سيومن ويصير من خلاصة الابرار وهذا كما انه اذا تلبس
عبدك بعصيانك وانت تعلم انه سيعود الى طاعتك
ويصير من اخصائك فانه في حالة بعده عنك بعين الرضا
منك ولا تنتقم عليه فعله ذلك لعلمك بما يؤول اليه حاله
فافهم دقايق كلام شيخ اهل السنة والجماعة ومقتدى الطوايف
الذين هم على حقيقة الطاعة ابي الحسن كرم الله وجهه واعلم
ان هذه العبارة المحفوظة عن ابي الحسن في حق الصديق رضي الله
عنه لم تحفظ عنه في حق غيره وكان الوالد رضي الله عنه يقول انه لم
يثبت له عنده حالة كفر بالله تعالى وكان يقول لعل حاله
قبل المبعث كحال زيد وعمرو بن نفيل واضرابه وذكر ذلك
في شرح المنهاج وانت اذا عرفت هذا فهمت السر من تخصيص
الصديق رضي الله عنه بالذكر عن غيره من الصحابة رضي الله عنهم
اجمعين علمت اما قولكم علمت ان قولكم من السوال مع ان حاله
قبل المبعث معروف ان اردتم به انه تقدم منه كفر فليس بقويم
واما كرامات الاوليا فنحن لا نخوضه الا الاصفيا ونحن بمعزل
عنه فما لنا ولهذا المقام حشرنا الله في زمرة اهله ولكنا نقول
قال الاستاذ ابو القاسم القشيري في الرسالة ما نصه واعلم
ان كثيرا من المقدورات نعلم اليوم قطعا انه لا يجوز ان تظهر
كرامة للاوليا لضرورة او لشبه ضرورة نعلم ذلك فمنها حصول
انسان لا من ابوين وقلب جماد بهيمة او حيوانا وامثال هذا
كثير انتهى فتامله وتامل قوله لضرورة او لشبه ضرورة نعلم

ذلك

ذلك وقولكم هل يلحق بولد دون والد ما يماثله عجيب مع ان
عبارتنا قال القشيري ولا ينتهون الى نحو ولد دون والد
ولعل لفظة نحو ساقطة من نسختكم فان قلت له قلب جماد
بهيمة ونحوه كما رايت في كلام القشيري واما اطلاقنا عدم
تكفير اهل القبلة فهو المنقول عن الايمة الثلاثة الشافعي
وابي حنيفة وابي الحسن الاشعري فاما ابو حنيفة والاشعري
فالنقل عنهما صحيح لان ابا حنيفة قال انا لا اكفر احدا من اهل
القبلة وهذا تصريح الاشعري قال في كتاب المقالات ان المسلمين
اختلفوا بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم في اشيا ضلل بعضهم بعضا
وتبرا بعضهم من بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام
يعم جميعهم انتهى وهو صريح ايضا واليه اشرت بقولي في القصيدة النو نية
بل كل اهل القبلة الايمان يجمعهم ويفترقون كالوحدان ه
واما الشافعي فاخذ ذلك من قوله لا ارد شهادة اهل البدع والاهوا
الا الخطابية فانهم يعتقدون شهادة الزور قال بعض ايمتنا وهذا
لا يدل على اطلاق عدم التكفير اذ لا يلزم من عدم تكفير اهل البدع
والاهوا عدم التكفير مطلقا فان مخالفة الحق في الديانات
تارة توجب البدعة والضلالة وتارة توجب الكفر والمخالف في الاول
هو المسمى باهل البدع والاهوا دون الثاني قلت وقد صح من غير
طريق عن الشافعي تكفير القايل بخلق القران ذكر الحاكم ابو عبد الله
عن علي بن سهل سالت الشافعي عن القران فقال كلام الله غير
مخلوق قلت فمن قال مخلوق فما عندك قال كافر قلت اقول كافر
فاذا قيل لي غدا لم قلت اقول قال لي الشافعي قال نعم ان سيلت
غدا فقل ان الشافعي قال هو كافر وقال ابن خزيمة سمعت الربيع

يقول تكلم حفص الفرد عند الشافعي فقال القران مخلوق فقال
له الشافعي كفرت بالله العظيم وذهب جماعة من ايمتنا الى
تكفير المجسمة لانهم جاهلون بالله يعبدون غير الله والمختار
انه لا يكفر احد من اهل القبلة الا من ينكر ما يعلم مجيء النبي صلى
الله عليه وسلم به ضرورة كنا في الحشر والعلم بالجزئيات قال الغزالي
في آخر كتاب تهافت الفلاسفة كفرت الفلاسفة ولابد في
ثلاث مسايل احدها مسيلة قدم العالم وقولهم الجواهر
كلها قديمة والثانية قولهم ان الله تعالى لا يحيط علما بالجزئيات
الحادثة من الاشخاص والثالثة انكارهم بعث الاجساد وحشرها
فهذه المسايل الثلاث لا تلايم الاسلام بوجه ومعتقدها
معتقد كفرت الانبيا عليهم الصلاة والسلام وهذا هو الكفر
الصراح قلت وفي الحقيقة هذا ليس من اهل القبلة فصح
اطلاق القول بعدم تكفير احد من اهل القبلة ووقع من كلام الطحاوي
وغيره بذنب وهي زيادة لا حاجة اليها فانه ان لم يكن ذنب
لم يقع كلام في التكفير وقولكم ما بال المستحل يقول ان كان مستحلا
بتاويل لغير مشهود فانه لا يكفر وان كان مستحلا لما علم
بالضرورة فليس من اهل القبلة هذا وان تفصيل القول في التكفير
قد سبق في آخر الاجماع وانما ذكرناه هنا لانه من تمام العقيدة
واما مسيلة الاسم والمسمى فمقررة في كتابنا السيف المشهور
في شرح عقيدة الاستاذ ابي منصور ونحن نذكرها مختصرة
فنقول قد كثر خوض الخايضين فيها وتشعبت آرا المختلفين
في الاسم هل هو المسمى او غيره ولا يخفى عليك ان للاشيا وجودا
في الاعيان وهو الوجود الاصلي الحقيقي ووجودا في الاذهان وهو

الوجود العلمي الصوري ووجودا في اللسان وهو الوجود اللفظي
الدليل ووجودا في البيان وهو الخط فان السما مثلا لها وجود
في عينها ونفسها ثم لها وجود في اذهاننا ونفوسنا اذ صورة
السما تنطبع في ابصارنا ثم في خيالنا وهذه الصورة هي التي
يعبر عنها بالعلم وهو مثال المعلوم فانه محاك للمعلوم وموازٍ
له وهو كالصورة المنطبعة في المرآة فانها محاكية للصورة الخارجية
المقابلة لها واما الوجود في اللسان فهو اللفظ المركب من اصوات
قطعت ثلاث تقطيعات يعبر عين القطع الاولى بالسين
وعين الثانية بالميم وعين الثالثة بالالف وهي قولنا سما
فالقول دليل على ما في الذهن وما في الذهن صورة لما في الوجود
مطابقة له ولو لم يكن في الاوجود في الاعيان لم تنطبع صورة
في الاذهان ولو لم تنطبع في الاذهان لم يشعر به الانسان ولو لم
يشعر به الانسان لم يعبر عنه اللسان تعبير القاصدين فاذن
اللفظ والعلم والمعلوم ثلاثة امور متباينة يلحق كل واحد
منها خواص لا تلحق الآخر فان الانسان مثلا من حيث انه موجود
في الاعيان يلحقه انه نايم او يقظان وحي وميت ومن حيث انه
في الاذهان يلحقه انه مبتدا وخبر وعام وخاص وكلي وجزئي ومن
حيث انه في اللسان يلحقه انه عربي وعجمي وتركي وهذا الوجود
مما يختلف في الاعصار وتتفاوت فيه عادة الامصار فان الوجود
الذي في الاعيان والاعيان فلا يختلف اذا عرفت هذا فدع عنك
وجود الاعيان والاذهان وانظر في الوجود اللفظي فان غرضنا
متعلق به فاذا قيل لنا ما حد الاسم قلنا اللفظ الموضوع للدلالة
وليس تحرير الحد الآن من غرضنا انما غرضنا الآن ان الاسم انما نعني

به اللفظ الموضوع للدلالة فاعلم ان كل موضوع للدلالة فله
واضع ووضع وموضوع له فيقال الموضوع له مسمى وهو المدلول
عليه ويقال للواضع المسمي وللوضع التسمية يقال فلان سمى
ولده اذا وضع له لفظا يدل عليه ويسمي وضعه تسمية وقد
يطلق لفظ التسمية على ذكر الاسم الموضوع كالذي ينادي
شخصا يقول يا زيد وتجري الاسم والتسمية والمسمي والمسمى
مجرى الحركة والتحريك والمحرك والمحرك اذا تقرر هذا فالتحقيق
عندنا في هذه المسيلة ان يقال في قولك مثلا زيد خمسة اشيا
وحدها جعلك هذا اللفظ دليلا عليه وهي تسمية وهو فعل
الفاعل وهو حادث من المخلوقات واما من الله تعالى فعند اهل
السنة انه قديم بناء على ان الكلام قديم والله سمى نفسه باسمائه
بكلامه القديم النفساني والمعتزلة يخالفونا في ذلك لانكارهم
الكلام النفسي الثاني اطلاقك هذا اللفظ عليه وهو استعمال الاسم
في المسمي ولك ان تقول انه تسمية والكلام فيه كالاول والثالث
هذا القول وهو الزاي واليا والدال مثلا ولهذا وانما قلنا القول
ولم نقل اللفظ ليشمل النفسي فهذا اسم ومسماه وقد يكون شخصا
كما في زيد وقد يكون معنى كعلم وجهل والرابع الاسم المركب من
همزة الوصل والسين والميم ومدلوله ما ذكرناه في الشي الثالث
وهو قول مخصوص وهذه الاربع لم يقل احد انها المسمى بل
الاولان تسمية والثالث اسم والرابع اسم الاسم والخامس
مدلول الاسم الذي ذكرناه في الشي الثالث وهو زيد مثلا
فمدلوله هو المسمي بلا خلاف وهل هو الاسم هذا هو محل الخلاف
قال جمهور الفريقين هو الاسم وهو والمسمى واحد واما اللفظ

فتسمية

فتسمية وقيل غيره والاسم اللفظ فقط وفي المثال المذكور لا يتضح
لك المراد فان المسمى اعني مدلول زيد هو الذات ولكن في بعض
المواضع يكون معنى الاسم غير الذات كقولنا زيد الفاضل فان الفاضل
معناه ذات متصفة بفضل ومسماه ذات زيد فمن قال الاسم هو
المسمى قال الاسم المعنى المستفاد من لفظة الفاضل والمسمى الذات
التي اطلق عليها وهما شي واحد لان معنى الاسم هو الذي سمي به كمعنى
زيد مثلا ومن قال الاسم غير المسمى له ماخذان احدهما ان تقول
معنى لفظة الفاضل والذات الصادقة هي عليها متغايران ومسلم
ان الاسم هو المعنى وهذا هو المشهور في البحث عند ارباب هذا
القول والثاني ان تقول الاسم هو اللفظ وهذا ماخذ ضعيف
لا يقوله من يفهم سر المسيلة ويظهر اثر البحث في اسما الله تعالى
فالمشهور من مذهبنا ان الاسما على ثلاثة اقسام قسم يقال
انه هو وهو كما دلت التسمية على وجوده كقولنا الله والموجود
هو الذات كما قلنا في مدلول زيد فهنا اتحد الاسم والمسمى اي ليس
ثم معنى زايد على الذات وقسم يقال انه غيره كما في الخالق والرازق
فانه يقتضي صفة الخلق والرزق وهما حادثان فهما غير الذات وقسم
لا يقال انه هو ولا غيره كالعالم والقادر فانهما لا انفكاك لهما عن
الذات فلا هما عين الذات وهذا واضح ولا غيرها لعدم الانفكاك
وقد تقرر في اصول الديانات ان الغيرين هما اللذان يمكن انفكاك
احدهما عن الاخر ومما نلحق به ذيل هذه المسيلة ان الرجل لو قال
لزوجته اسمك طالق لم يقع عليه طلاق قال صاحب التتمة
ابو سعيد المتولي الا ان يريد بالاسم ذاتها ووجودها واما مسيلة
الاستثنا في الايمان ففيها مذاهب احدها عدم الجواز وهو

راى ابى حنيفة وجماعة والثانى الجواز وهو راى الاكثر والثالث
الوجوب والكل مطبقون على ان ذلك ليس على معنى الشك
والتردد فى الماضى ولا فيما هو واقع الان ولا فى المستقبل بالنسبة
الى المعتقد والتصميم وقولكم هل الافضل الاستثنا جوابه
يعرف اذا تحقق ما نعنيه القوم بالاستثنا ولهم خمس تاويلات
احدها رعاية الادب ونحوه القول بانه للتبرك بذكر الله
فى جميع الامور قالوا وفى قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام
ان شا الله اشعار بتاديبنا بهذا الادب وان كان الحكم
مقطوعا به وعن علقمة فى المستحاضة لا ياتيها زوجها
ولا تصوم ان شا الله فقيل له انك اذا قلت ان شا الله
شككت قال اذا قلت ان شا الله فليس فيه شك وكان
ابن عون قل ما يتكلم الا استثنى فى كلامه فقيل اتشك فيما
تستثنى فقال ما استثنى فيه فهو اليقين وما شككت فيه
لا اتكلم به وثانيها ان المقصود هضم النفس وهو بترك التزكية
فان من قال انا مومن فقد زكى نفسه وثالثها ان المشية
راجعة الى ما يقع من الاعمال الى كمال الايمان ورابعها ان المشية
راجعة الى ما يقع من الاعمال وخامسها ان المشية معلقة
بما فى علم الله من الخاتمة فان العبد لا يدرى ما اراد الله به
فالمعنى ان شا الله الموافاة ولا يخفى عليك ان التاويلين فيهما
يجوز فى لفظ الاستثنا دون لفظ مومن والثالث والرابع
فيهما يجوز فى لفظ المومن دون الاستثنا لان كمال الايمان قدر
زايد عليه وكذلك الاعمال لان الايمان عندنا التصديق واما
الخامس فنقول ان قلنا السعادة والشقاوة لا يتبدلان

فلا يجوز

فلا يجوز فيه لانه لا يدرى اسعيد هو ام لا لان ذلك انما يتحقق
فى الخاتمة وان قلنا يتبدلان ففى كونه مجازا نظر واحتمال
اذا عرفت هذا فاقول يظهر ان يقال ان الاستثنا على التاويل
الاول والثانى مستحب وعلى الثلاثة واجب ولا اعنى بالوجوب
وجوب النطق به بل وجوب اعتقاد ذات الامر كذلك لانه
مشكوك فى كمال الايمان وفى الاعمال والخاتمة واما التلفظ به
فلا يجب ولكن من لم يتلفظ به يكون ممن حرم فى موضع الاحتمال
ولا شك فى انه متوسع واما ترجيح القول بان المشار اليه بانا
الهيكل المخصوص فلا ارتباط له بمسيلة بقا النفس بعد موت
البدن حتى تسال عن الجميع نعم لعلك تقول اخترتم الامساك
عن الكلام فى حقيقة الروح كما قدمتم حيث قلتم وحقيقة الروح
لم يتكلم عليها محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم فنمسك عنها
انتهى والروح هى المشار اليها بانا الهيكل المخصوص كنتم قايلين
بان الروح هو الهيكل المخصوص كما هو قول بعض المتكلمين
الذاهبين الى ان الروح جسم وكل هذا منكم كلام فى حقيقة الروح
بعد اختيار الصمت فالجواب انا لا نسلم ان الروح هى المشار
اليه بانا وتحقيق ذلك ان البحث واقع فى مسيلتين مسيلة
الروح وحقيقتها اعرض هى ام جوهر وبتقدير كونها عرضا
اعرض خاص غير معين كما تقول الكيا الهراسى ام المزاج الخاص
بابدان نوع الانسان كما تقول قدما الفلاسفة ام بعض القوى
الفعالة فى الاجسام ام صفة الحياة ام الهيكل المخصوص وبتقدير
انها جوهر فهل هى هذه الجثة الى غير ذلك من الخلاف فى حقيقتها
ومسيلة المشار اليه بانا هل هو هذه الجثة او الروح فمن قال الروح



الجنة فلا اشكال عنده واما من لم يقل بانها الجنة وهو الذى
نقطع به فانه يقول لا يلزم من كون الروح غير الجثة ان لا يكون
المشار اليه بانا الجثة بل المشار اليه بانا الجثة اذا كانت
النفس قايمة بها فهما مسيلتان لا تعلق لاحدهما بالاخرى
فلا اشارة لغير الجثة لان الاشارة تستدعى مشارا اليه
متميزا فى نفسه وما هو الا الجثة نعم يشترط ان تكون النفس
قايمة بها ليخرج جثة الميت هذا تحقيق لا تجده فى كلام غيرنا
واما العزم فانه مواخذ به عند المحققين وذهب
بعضهم الى انه مرفوع كالهم والصحيح الاول لقوله صلى الله
عليه وسلم اذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول
فى النار قال يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول
قال انه كان حريصا على قتل صاحبه فعلل بالحرص وللاجماع
على المواخذه باعمال القلوب كالجسد وهذا بخلاف الهم
فان الحديث يشهد بانه من هم بالسيئة لم تكتب عليه فهذا
الفارق بينهما حكما واما الفرق بين حقيقتها فنقول الواقع
فى النفس من متعلقات للمعاصى خمس مراتب الاولى اول مراتب
هاجس وهو ما يلقى فيها ولا مواخذة به بالاجماع لانه ليس من
فعل العبد وانما هو وارد لا يستطيع دفعه والثانية جريانه
فيها وهو الخاطر والثالثة حديث نفسه وهو ما يقع من
التردد هل يفعل او لا وهذان مرفوعان بقوله صلى الله عليه وسلم
ان الله تجاوز لامتى ما حدثت به انفسها ما لم تتكلم او تعمل به
فاذا ارتفع حديث النفس ارتفع ما قبله بطريق اولى قال
المحققون وهذه المراتب الثلاث ايضا لو كانت فى الحسنات

لم يكتب

لم يكتب له بها اجر اما الاول فظاهر واما الثانى والثالث
فلعدم القصد والرابعة الهم وهو ترجيح قصد الفعل يقال
هممت بالامر اى قصدته بهمتى وهو مرفوع للحديث الذى
اوردناه والخامسة العزم وهو قوة ذلك القصد والجزم به
بان العزم لغة الجد وعقد القلب وهنا دقيقة نبهنا عليها
فى جمع الجوامع وهى ان عدم المواخذة بالهم وحديث النفس ليس
مطلقا بل بشرط عدم التكلم والعمل حتى اذا عمل يواخذ بشيين
همه وعمله ولا يكون همه مغفورا وحديث نفسه الا اذا لم
يعقبه العمل هذا هو ظاهر الحديث ونحن جرينا عليه فى جمع
الجوامع حيث قلنا وحديث النفس ما لم تتكلم او تعمل والهم
مغفور ان انتهى اى والهم ما لم تتكلم او تعمل ايضا ولم يحتج الى
تقييده لفظا لانسحاب القيد عليه ولانا اذا قيدنا حديث
النفس وهو دون الهم فقيد بطريق اولى وهل يواخذ بهما اذا
عمل عملا غير المعصية التى هم او حدثت نفسه بها اما اذا كان
ذلك العمل اجنبيا لا ارتباط له بها بالكلية كمن هم بالربا ثم
اكل فلا ريب فى عدم المواخذة وان كان من مقدمات المعصية
كمن هم بالزنا بامراة مقابلة فمشى اليها ثم رجع من الطريق فهذا
موضع السوال قال الشيخ الامام فى شرح المنهاج فى كتاب احيا الموات
انه ظهر له المواخذة من اطلاق النبى صلى الله عليه وسلم العمل
وكونه لم يقل او يعمله قال فيوخذ منه تحريم المشى الى معصية
وان كان المشى فى نفسه مباحا لكن لانضمام قصد الحرام اليه فكل
واحد من المشى والقصد لا يحرم عند انفراده اما اذا اجتمعا فان
مع الهم عملا لما هو من اسباب المهموم به فاقتضى اطلاق او يعمل

المواخذه به كذا ذكره فى شرح المنهاج ثم قال فاشدد بهذه
الفايدة يديك واتخذها اصلا يعود نفعه عليك وذكر
فى كتاب الحلبيات ان قوله صلى الله عليه وسلم او يعمل ليس له
مفهوم حتى يقال انها اذا تكلمت او عملت يكتب عليها
حديث النفس لانه اذا كان الهم لا يكتب فحديث النفس اولى
انتهى وهذا خلاف ظاهر الحديث وخلاف ما ذكرناه فى جمع
الجوامع ويلزم منه ان لا يواخذ عند انضمام عمل من مقدمات
المهموم به بطريق اولى لانا اذا لم نواخذه بحديث النفس
وان انضم اليه عمل المهموم به فان لا نواخذه وما انضم اليه الا
مقدمة من مقدماته اولى واحرى وقد يقول الشيخ الامام
انا لا اواخذه بحديث النفس راسا وانما اواخذه بالعمل سوا
كان عملا لمقدمة من مقدمات المهموم به او للمهموم به نفسه
ولكنا نقول له تلك المقدمة لم تكن معصية لولا حديث النفس
كما ذكرت فلا نقطع النظر عنها فالارجح عندى المواخذه بحديث
النفس عند انضمام العمل بالمهموم به نفسه وقول الشيخ الامام
اذا كان الهم لا يكتب فحديث النفس اولى ممنوع فلسنا نسلم
ان الهم لا يكتب له مطلقا وانما لا يكتب عند عدم انضمام
العمل اليه واما ذكره فى شرح المنهاج من المواخذه بالمقدمة اذا
انضمت الى حديث النفس لاطلاق قوله عليه الصلاة والسلام
او يعمل فحسن لو لم يقيد فى حديث اخر لكن جا فى رواية اخرى
فى الصحيحين او يعمل به ويظهر عندى ان يقال ان رجع عن عمل
السية بعد فعل مقدمتها لله تعالى لم يواخذ بما فعله لما فى
صحيح مسلم قالت الملايكة رب ذاك عبدك يريد ان يعمل

سية



سية وهو ابصر به فقال ارقبوه فان عملها فاكتبوها له بمثلها
وان تركها فاكتبوها حسنة انما تركها من جراى اى من
اجلى وفى لفظ رواية ابى حاتم وان تركها من اجلى فاكتبوها له
حسنة دل الحديثان والثانى منهما صريح على ان الترك لله
يوجب كتب المعصية المهموم بفعلها حسنة فما ظنكم
بمقدمتها وقد يقول الشيخ الامام المقدمة قد عملت ولا
كذلك نفس المعصية المقصودة وجوابه ان المقدمة لم
تعمل لنفسها بل للوسيلة وهى بنفسها حرام وان كان رجوعه
عن فعل السية بعد فعل مقدمتها لا لله بل لعايق او نحوه
وكثيرا ما يتفق ذلك بسبب المقدمة عليه كما يقول الشيخ
الامام والله اعلم وهو المسيول ان يوفقنا لما يحب ويرضى
هذه اجوبة هذه الاسيلة وانت ترى اكثرها لا اختصاص
لها بكتابنا جمع الجوامع بل هى اسيلة تتعلق بالغير من حيث
هو ونحن اجبنا عنها وكنا قاصدين على دفع ما لا يتعلق منها
بخصوص الكتاب بذلك حبا للفايدة من حيث هى وكذلك
الاسيلة التى سنذكرها اكثرها من هذا الطراز وقد كتبت
الجواب عن هذه الاسيلة فى ليلة ويوم الثلاثا تاسع عشرى
جمادى الاولى سنة اثنين وستين وسبعماية حامدا لله
ومصليا على نبيه سيدنا محمد نبى الرحمة صلى الله عليه وعلى
اله وصحبه وساير النبيين وال كل اجمعين وهذه نسخة
اسيلة اخرى على جمع الجوامع بعث بها الى الشيخ الامام العلامة
السيد الشريف جمال الدين عبد الله الخراسانى نفع الله
بمعين ورد علينا من مدينة حلب وارسلت له جوابها

ثم ارسل الي جواب الجواب معترفا بصحة بعضه منازعا في
بعضه وان حكيت المراسلات الثلاث بلفظها طال
ولكني اختصر مستوعبا فمن اسيلته قال على قولنا الحكم
خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف
نعم هذا الحد ولكنه محتاج الى زيادة به فنقول من حيث
انه مكلف به لان الخطاب من الشارع لا يكون الا مع المكلف
لا مع الصبي والمجنون قلت لو قلنا به لاقتضى ان المكلف
لا يخاطب الا بما هو مكلف به وليس كذلك الا ترى ان
النبي صلى الله عليه وسلم يخاطب بما كلفت به امته بمعنى
تبليغهم وكذلك اوليا الامور بمعنى تادية الاحكام وكذلك
جمع المكلفين بفرض الكفاية وان كان المكلف به بعضهم
لا الكل على المختار وقولكم ان الخطاب من الشارع لا يكون
الا مع المكلف ممنوع وسند المنع خطابه لجماعة غير المكلفين
كما قال صلى الله عليه وسلم لعمر بن ابي سلمة كل مما يليك
وقال صلى الله عليه وسلم يا ابا عمير ما فعل النغير وكان يكثر
مخاطبة الحسن والحسين رضي الله عنهما وهما اذ ذاك غير
مكلفين فليس من شرط الخطاب ان يكون مع بالغ ولا
مكلف بل ولا عاقل ولا حيوان لانه يخاطب الجمادات وانما
ذلك شرط الحكم دون الخطاب والحكم خطاب خاص فاعترف
بصحة هذا الجواب ومنها قال على تعريفنا المانع انا
خصصنا مانع الحكم بالتعريف ولم نذكر مانع السبب
فقلت لان كلامنا هنا في الحكم ومتعلقاته وليست الاسباب
عندنا من الاحكام في شي خلافا لابن الحاجب وقد تضمن كتاب

القياس تعريف مانع السبب حيث قلنا فيه عند ذكر العلة
ما نصه ومن شروط الالحاق بها اشتمالها على حكمة تبعث
على الامتثال ويصلح شاهدا لاناطة الحكم ومن ثم كان مانعها
وصفا وجوديا يخل بحكمتها او اطال واطلت اعترافا وجوابا
ثم قال في جواب الجواب انه وان لم يكن من الاحكام فهو من
متعلقات الاحكام وجواب هذا ان المعنى بمتعلقات
الحكم حاكم ومحكوم به وعليه وشروط كل واحد منها وليست
الاسباب من ذلك ومنها قال على قولنا والاعادة فعله
في وقت الادا قيل لخلل وقيل لعذر فالصلاة المكررة معادة
لو حذف لفظ قيل الاولى لكان اولى وكذا لو زاد وقال المكررة
بالجماعة مثلا لان تلك الصلاة تسمى معادة على القول الثاني
لا الاول لان طلب فضيلة الجماعة عذر بخلاف ما لو كررها اذا كرر
الصلاة من غير عذر فانها لا تسمى اعادة فقلت هذا عجيب
فانا لو حذفنا قيل الاولى لكنا مصرحين باختيار هذا القول ونحن
لم نفصح باختيار واحد من القولين والقدر المشترك بين القولين
الفعل في وقت الادا ولابد من خصوصية قيل هي الفعل لخلل
واقع في الاولى وقيل لاعم من الخلل وهو مطلق العذر فعلى هذا
الصلاة المكررة في مصطلح الفقها ما لم تسبق بذات خلل وقولكم
لو زاد وقال المكررة بالجماعة كان اولى الخ قلنا المراد المكررة
لعذر لا مطلق المكررة لانا قد قلنا ان احدا لم يقل ان الاعادة
مطلق فعله في وقت الادا بل فعله فيه اما لخلل واما لعذر وعلى
انا لا نسلم ان من اعاد الصلاة لا لعذر لا يسمى معيدا ولا تسمى
اعادة فلم قلتم فقال في جواب الجواب لا يجوز ان تسمى المكررة

لا لعلة معادة قلت وهذه دعوى بلا دليل ومنها على قولنا
والادراك بلا حكم تصور الخ جعل الشك والوهم من اقسام التصديق
مع انهما لا اعتقاد ولا حكم فيهما ولذلك قال ابن سينا اذا قلت
البياض لون وشككت فيه كان من قبيل التصور ومعنى التصور
انك تصورت البياض واللون وصورة التاليف بينهما قلت
قول ابن سينا مما لا نوافقه عليه فان قولك البياض لون
مبتدا وخبر ومحمول وموضوع ومعناه الحكم على البياض
باللونية ولذلك يقبل التصديق والتكذيب نعم هنا
بحث وهو ان الشاك لا يحكم ولا يلزم ان يكون مرجحا لاحد
الطرفين من غير مرجح ومعتقد المرجوحية لا يحكم برجحانها
ولا يلزم الحكم بالمرجوح مع اعتقاد الراجح وهو خلاف المعقول
والمشروع ولا يلزم من عدم الحكم في هذين القسمين لمن شك
او اعتقد المرجوحية عدم الحكم ان ظن المرجوح او المساوي
راجحا فحكم به ونحن كلامنا فيمن ظن المرجوح او المساوي راجحا
فحكم به فذلك ذو الوهم والشك فقال في جواب الجواب اذا كان
الكلام في ذلك فينبغي ان يقتصر على قوله وغير الجازم ظن ولا
يخفى ضعف هذا فان غير الجازم اذا كان معه حكم فمعه ظن
والظن قد يوافق الراجحية في نفس الامر وقد يخالفها وقد
يستوي الامران فلا بد من ذكر الاقسام لاستيعاب القسمة
العقلية على ان هذا كله بتقدير ان نسلم للسايل ان الضمير في
قولنا وجازمه عايد على التصديق وقد يقال هو عايد على
الادراك ومن الادراك تصديق وغيره لكن في هذا بحث
وهو ان المدرك قد لا يكون عنده شي من الاقسام اعني الظن
والشك

والشك والوهم فلينظر في ذلك ومنها على قولنا دلالة اللفظ
على معناه الخ قال ينبغي ان يقول يدل على في كما صنع ابن الحاجب
فقلت هذا عجيب فان دل لا يتعدى الا بعلى وفي معناها
الظرفية فاذا قلت دل هذا في هذا فالمعنى بهذا الثاني انه
ظرف لدال هو هذا الاول اما دال على هذا الاول في تعرض في اللفظ
اليه ولذلك لا يصح قولك دل هذا في هذا على هذا كما تقول دل الخاتم
في الاصبع على التزين والمبحوث عنه في الدلالات الثلاث المدلول
عليه لا فيه وينبغي حمل في الواقعة في كلام ابن الحاجب على معنى على
ليرد الى ما ذكرناه وذلك على حد قوله تعالى في جذوع النخل
وقول الشاعر بطل كان ثيابه في سرحة فلم يات في جواب الجواب
بما يدفع هذا ومنها قال على تعريفنا علم الجنس واسمه الفرق
بينهما ان علم الجنس موضوع للحقيقة الذهنية المعينة
المتشخصة في الذهن الممتازة عن ساير الحقايق واسم الجنس
موضوع لفرد خارجي على البدل الخ قال ويلزم من تعريفه علم
الجنس ان يكون هو اسم الجنس واعترض بقولنا ان اللفظ موضوع
للمعنى الخارجي لا الذهني فكيف تقول اسم الجنس موضوع
للماهية من حيث هي فقلت اما ادعاوه انه يلزم من لفظ
جمع الجوامع ان يكون اسم الجنس علم للجنس فلا يتضح واما
اعتراضه على تعريفنا اسم الجنس بدعوانا ان اللفظ
الموضوع للخارجي لا للذهني خلافا للامام فحسن وسنذكر
في هذا الكتاب ما يعرف به جوابه في اجوبة الاسيلة التي
سنحكيها ان شا الله تعالى عقيب فراغ هذه الاسيلة
ومنها على قولنا الاشتقاق رد لفظ الى اخر ولو مجازا المناسبة

بينهما في المعنى والحروف الاصلية قال الاشتقاق اصغر نحو نصير
ونصير وصغير نحو جيد وحدث والبر نحو بلم وبلس ويعتبر
في الاول موافقة المعنى والحروف الاصلية مع الترتيب وفي
الاخيرين المناسبة فقط فان اراد تعريف الاصغر فليزد
قيد الترتيب فقلت المراد الاصغر ولا حاجة الى قيد الترتيب
فانه ان لم يكن على ترتيبه لم يناسبه فقال المناسبة اعم من
ذلك فقلت لا نسلم واما قولنا ولو مجازا فاشارة الى ان
الاشتقاق قد يكون من حقيقة وقد يكون من مجاز خلافا
لمن منع الاشتقاق من المجازات وقال انما يكون الاشتقاق
من الحقايق وهو القاضي ابو بكر والغزالي والكيا
ومذهبهم في ذلك ساقط وانما لم نصرح باسمايهم لانا لسنا
على ثقة من تصميمهم على هذه المقالة بل يجوز لكلامهم محامل
وان ناب عنها الفاظهم ويرى ذلك خيرا من ارتكابهم هذا
الشذوذ ونحن ابدا نشير بلفظه ولو الى خلاف فان قوه
او تحقق مرجابه والا اكتفينا بهذه اللفظة فاعرف ذلك
ومنها على تعريفنا الحقيقة قال ينبغي زيادة في اصطلاح
التخاطب فقلت قيدا لا ابتدا مغنى عنه لانا المراد به الابتدا
بالنسبة الى كل لغة من اللغوية والشرعية والعرفية فقال
فقل بالنسبة الى كل لغة وجوابه ان لفظ الابتدا مغنى لان
الحد لمطلق الحقيقة فيعتبره اهل كل لغة بلغتهم ومنها
اسيلة سقط الجواب عنها لانها بعض الاسيلة التي تقدمت
فلم اذكرها وهذه سولات وقعت في الدرس مفرقة
فانا اذكرها على ترتيب وقوعها وورودها على لا على ترتيب

الكتاب

٣٣

الكتاب فاذا انضمت الى ما تقدم من الاسيلة والاجوبة
هي واجوبتها كان المجموع كتابا مستقلا مسمى بمنع الموانع
عن جمع الجوامع ينتفع به حافظ جمع الجوامع فان ذلك كالشرح
لمشكل الكتاب وقال الشيخ الامام للمعنى من حيث هو انتهى مع
قولك بعد ذلك والعلم ما وضع لمعين لا يتناول غيره فان
كان التعيين خارجيا فعلم الشخص والا فعلم الجنس وان وضع
للماهية من حيث هي فاسم الجنس انتهى فقلت هذا سوال اشكل
وليس مختصا بي بل هو على كلام الاصوليين من حيث هو وانا
اشرح للكاينين على الاختصار ثم اوجه السوال ثم اتكلم عليه
فاقول اما المسيلة الاولى فهي مسيلة لغوية اصولية وهي
النظر في موضوع الالفاظ هل هو ما في الذهن او ما في الخارج ذهب
الامام فخر الدين الى الاول واستدل عليه بما رددناه في شرح المنهاج
للبيضاوي وذهب الشيخ ابو اسحاق الشيرازي رحمه الله تعالى
الى الثاني وهو ما اخترناه في جمع الجوامع وذهب الشيخ الامام
الوالد رحمه الله الى ان الالفاظ موضوعة للحقايق من حيث هي
هي اعم من ان تكون في الذهن او الخارج وصنف في المسيلة تصنيفا
لطيفا اودعه تحقيقات جرت عادته باستخراجها من ابكارها
وتدقيقات شانه استنزالها من اوكارها وقال بعد الرد
على الامام ما نصه وينبغي ان يقال الالفاظ موضوعة
للحقايق من حيث هي هي وهي من حيث هي اعم من ان تكون في
الذهن او الخارج واظن ذلك هو راي الامام قال واعلم ان
هنا مراتب احداها الحقيقة من حيث هي هي اعني نفس
المعنى والثانية ذلك المعنى بقيد كونه في الخارج والثالثة

ذلك بقيد كونه في الذهن فالمعنى الاول يصح الوضع له بحصوله
في الذهن وفي الخارج وهو معنى كلي صادق على جميع الافراد الذهنية
والخارجية وهذا هو المختار والمعنى الثاني يصح الوضع له
ايضا محمولا على ان الواضع وضع لذلك الفرد الخارجي ولكل ما
اشبهه او وضع للقدر المشترك بين الافراد الخارجية بقيد
كونها في الخارج وكلام الشيخ ابي اسحق محتمل لهذا ولهذا وكلام
النحاة في النكرة يشهد للاول والمعنى الثالث يصح الوضع له
ايضا محمولا على الاحتمالين اللذين ذكرناهما في المعنى الثاني
لان الصورة الذهنية كالصورة الخارجية قد يوجد مع كل ما اشبهها
من الصور الذهنية وقد ينتزع من بينها قدر مشترك بين افراد
الصور الذهنية الحاصلة في اشخاص متعددين او في شخص
واحد في اوقات اما الصورة الواحدة في الشخص الواحد في الوقت
فهي جزئية فلو وضع لها اسم بخصوصها كان علما ولم يكن من
اسما الاجناس وكذلك الصورة الخارجية الواحدة لو وضع لها
اسم كان علما كزيد وبكر وكلامنا انما هو في اسما الاجناس انتهى
ثم نتكلم على الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس ثم ذكر ان بحثه
عنه وقع استطرادا وان مقصوده مسيلة ان اللفظ بازا ما
ذا وضع وانه محتمل للمعاني الثلاثة المذكورة وان اختياره المعنى
الاول منها اما ان يكون قولا مستقلا اخترعه واما ان رد
اليه كلام الامام ثم شرع في تقرير اختياره بما لا نطيل
بذكره وستتضمن المسيلة الثانية بعضه واما الثانية
فقولنا والعلم ما وضع لمعنى لا يتناول غيره تعريف لاعم من
علم الشخص الذي لم يقل احد بانه غير موضوع بل هو موضوع لمسماه

الخارجي

الخارجي قطعا واجماعا وعلم الجنس وقولنا فان كان التعيين
خارجيا فعلم الشخص ظاهر وقولنا والا فعلم الجنس يعني والا
يكن التعيين خارجيا فهو علم الجنس وغير الخارجي المتعين
هو الذهني فالمعينان قسمان ذهني وخارجي والقدر المشترك
بينهما الماهية من حيث هي وهي اسم الجنس واليه الاشارة بقولنا
وان وضع للماهية من حيث هي فاسم الجنس فعلم من هذا ان
موضوع اسم الجنس الماهية من حيث هي اعم من كونها في الذهن
او الخارج وعلم الجنس الموضوع لها من حيث هي في الذهن ولا
اقول بقيد كونها في الذهن لاني لو قلت ذلك للزمني ان يكون
استعمال علم الجنس كاسامة في متشخص من متشخصاته مجازا وانا
لا اقول ذلك وانما اقول ان الواضع في علم الجنس لاحظ صورة
ذهنية تستوي الاشخاص كلها بالنسبة اليها وفي اسم الجنس
لا حظ من ذلك وهذا فرق لطيف بين اسم وعلم الجنس وهو
في الحقيقة منتزع من كلام الشيخ الامام المحكي آنفا وقد اكثر الناس
البحث عن الفرق بينهما وظاهر كلام سيبويه انه لا فرق في الحقيقة
وانما العرب اجرت على اسامة ونحوه حكم الاعلام قال سيبويه
هذا باب من المعرفة يكون الاسم الخاص فيه سايغا في امته
ليس واحد منها اولى به من الآخر ولا يتوهم به واحد دون آخر
له اسم غيره نحو قولك الاسد ابو الحرث واسامة وللثعلب
ثعالة وابو الحصين وذكر من هذا النوع اسما وفرق بين اسامة
وزيد بان زيدا قد عرفه المخاطب بحليته او بامر قد بلغه
واذا قال اسامة فانما يريد هذا الاسد ولا يريد ان يشير
الى شي قد عرفه بعينه قبل ذلك كمعرفته زيدا ولكنه اراد هذا

الاسم وقال شيخنا ابو حيان رام بعض من يميل الى المعقول
ويريد ان يجرى القواعد على الاصول ان يوجد لاسامة
ونحوه وجها يدخل به فى المعارف فقال يقال ان اسدا
وضع ليدل على شخص معين وذلك الشخص المعين لا يمتنع
ان يوجد عنه امثال فوضع على اشيا فى جملتها ووضع
اسامة لا بالنظر الى شخص بل وضع على معنى الاسدية
المعقولة التى لا يمكن ان توجد خارج الذهن بل هى موجودة
فى النفس ولا يمكن ان يوجد منها اثنان اصلا فى الذهن
ثم صار اسامة يقع على الاشخاص لوجود ماهو ذلك المعنى
المفرد كل فى الاشخاص وهذا الذى رام هو لا بعيد عما
تقصده العرب وسيبويه والمستقرون هذا الفن العربى
العرف باغراض العرب ومناحيها فى كلامها وقد ذكروا ان هذه
الاسما سايغة سياغ النكرات وانها عوملت معاملة المعارف
لفظا فاطلق عليها معارف لذلك انتهى فاما هذه التفرقة
التى حكاها عن بعض ارباب المعقول فانا لا نوافق عليها لان
قضيتها ان يكون الوضع للصورة الذهنية فيكون استعمالها
فى الخارجية مجازا وفرق بين القا الوضع على ما فى الذهن
بقيد كونه فى الذهن والقايه على ما فى الذهن لا بقيد كونه فى
الذهن فافهم ما يلقى اليك واما دعواه عدم التفرقة فستكلم
عليه وقال الوالد رحمه الله فى شرح المنهاج الذى نختاره فى
التفرقة ان علم الجنس هو الذى يقصد به تمييز الجنس عن غيره
من غير نظر الى افراده واسم الجنس الذى يقصد به مسمى الجنس
باعتبار وقوعه على افراده حتى اذا دخلت عليه الالف واللام

الجنسية

الجنسية الدالة على الحقيقة ساوى علم الجنس قال الشيخ
الامام ويستنتج من هذا الفرق ان علم الجنس لا يثنى ولا
يجمع لانه انما يثنى ويجمع الافراد وقال فى المصنف الذى الفه
فى مسئلة ان الالفاظ هل هى موضوعة بازا المعانى الذهنية
او الخارجية تكلم الاصوليون والنحاة والتفرقة ومن احسن
ما ذكر ان علم الجنس هو الموضوع للماهية بقيد التشخص الذهنى
واسم الجنس الموضوع لها بدون ذلك القيد وكان الخسروشاهى
يبحث بهذا الفرق لكن ينبغى ان يشترط فيه ان يكون الوضع لصورة
ذهنية واحدة لان العلم انما يكون كذلك وحينئذ لا يصدق
على غيرها من الصور وبهذا يفسد الفرق المذكور لان اسامة
ونحوه من اعلام الاجناس لا يختص بواحد بل صادق على كل
ما صدق عليه الاسد فان اخذ فى وضعه للصورة الذهنية
ما يشبهها من الصور الذهنية او المنتزع من بينها ساوى
الوضع للصور الخارجية فى التعيينين المذكورين فكيف يجعل
احدهما علما والاخر نكرة فالحق ان العلم انما يكون موضوعا لشخص
واحد لا تعدد فيه وانما العرب اجرت على اسامة ونحوه حكم
الاعلام ولعلهم شبهوا الصور الذهنية وان اختلفت بالصورة
الواحدة فيعود الى الفرق المذكور ويتم ما كان الخسروشاهى
يبحث به ويسلم عن الفساد لكن لا بد من التنبه لما ذكرناه انتهى
وفيه تاييد لما ادعاه الشيخ ابو حيان اذا عرفت هذا كله
عدنا بك الى تقرير السوال فنقول اذا كان اللفظ موضوعا
بازا المعنى الخارجى فكيف يكون اسم الجنس موضوعا للحقيقة
من حيث هى هى من حيث هى خارجية وعلم الجنس للمعنى

الذهني فمنذ ان وضعاله ليسا للخارجي ولم يبق غير علم الشخص
ولا كلام فيه والجواب ان الكلام ليس في علم الجنس كما افصح به
الشيخ الامام فيما قدمناه من علا كلامه وانما الكلام في اسم
الجنس الذي ادعيناه اولا انه موضوع للمعنى الخارجي بمعنى
ان الواضع وضع اللفظ للصورة الخارجية مما تصوره ذهنه
لا للحاضر في الذهن والامام يدعي انه للحاضر في الذهن ويلزمه
ان يكون فيما تشخص في الخارج مجازا فان قلت ويلزمكم ايضا
لانكم زعمتم ان اسم الجنس موضوع للماهية من حيث هي فيكون
موضوعا بازا الاعم فاذا استعمل في الاخص كان مجازا قلت
هذا ينبني على ان استعمال المتواطي في احد افراده هل يكون
مجازا والمختار انه حقيقة فتحرر ان اسم الجنس موضوع للما هية
من حيث هي وهو ما قلناه آخرا او للمعنى الخارجي وهو ما
قلناه اولا ولا تنافي بينهما لما ذكرناه هنا فانا لم نجعل الخارج
قيدا وانما جعلناه ملحوظا للواضع فهنا احتمالات ا الوضع
للصورة الذهنية بقيد انها ذهنية وهو ظاهر رأي الامام
للخارجية بقيد انها خارجية وهو رأي الشيخ ابي اسحاق لاعم
من الذهني والخارج وهو رأي الشيخ الامام وحلول رد رأي
الامام اليه للقدر المشترك ملحوظا فيه الصورة الخارجية
وهو رأيي وعكس رد مذهب الشيخ ابي اسحاق اليه ولاجل
امكان رده اليه لم اعز للشيخ ابي اسحاق في جمع الجوامع شيئا
لانه مذهبه محتمل والاولى حمله على المختار والاظهر وضع
للخارجية بخصوصها كان علما كزيد لا اسم لان لو وضع اسم جنس
وكان استعماله في تلك الصورة في تلك الصورة التي هو

لاقاها

لاقاها الوضع مجازا وثم احتمال خامس وهو ان يكون موضوعا
للقدر المشترك ملحوظا فيه الصورة الذهنية عكس
المختار عندي ولم يقل به احد في اسما الاجناس وانما قيل به
في علم الجنس ولا كلام فيه ومنها قيل ما شرح قولك ومدلول
الخبر الحكم بالنسبة لا ثبوتها وفاقا للامام وخلافا للقرافي والا
لم يكن شي من الخبر كذبا فقلت هذه المسيلة الرابعة في المحصول
المشار اليها بقول الامام اذا قال القايل العالم حادث فمدلول
هذا الكلام حكمه بثبوت الحدوث للعالم لا نفس الحدوث
للعالم اذ لو كان مدلوله نفس ثبوت الحدوث للعالم لكان
حيث ما وجد قولنا العالم محدث كان العالم محدثا لا محالة
فوجب ان لا يكون الكذب خبرا ولما بطل ذلك علمنا ان مدلول
الصيغة هو الحكم بالنسبة لا نفس النسبة انتهى واعترض
على قوله والا لم يكن الكذب خبرا بانه يوهم تحقق الكذب ولا
نصفه بالخبرية والواقع على هذا التقدير انتفا الكذب وتوهم
قوم منهم صاحب التحصيل لاجل ذلك ان هذا انقلب على
الامام وان صواب العبارة ان نقول والا لم يكن الخبر كذبا وجرى
على ذلك في تحصيله ولذلك اتفق لصاحب الحاصل والمنهاج
مع الامام نظير ذلك في تعليل الاجزا بسقوط القضا والصواب
عبارة الامام والانقلاب على القوم لا عليه اما تقرير عبارته
فلان مدلول النسبة لو كان ثبوتها لكان الكذب غير خبر لكن
اللازم منتف ضرورة ان الكذب احد قسمي الكذب الذي هو صدق
وكذب فالملزوم مثله وبيان الملازمة ان ثبوت النسبة
وقوعها في الخارج فلا يكون الاخبار عنه كذبا وهذا واضح واما

تبيين فساد عبارتهم فلان معنى قولنا والا لم يكن الخبر كذبا
كون كل خبر كذبا وليس كذلك اذ من الخبر صدق كما ان منه
كذبا فوضح ان صواب العبارة ماذكره الامام رحمه الله تعالى
واوضح منها فى الدلالة على مقصوده عبارة جمع الجوامع حيث
يقول والا لم يكن شى من الخبر كذبا فهذا شرح قولنا ومدلول
الخبر الخ وهذا من الاماكن التى ذكرنا الدليل فيها فى جمع الجوامع
والغرض بذكره وقوع الخطا العوام فى تقريره كما عرفت واوردناه
على الوجه الذى اورده الامام بعبارة اوضح من عبارته يزول
بها عنه الاشكال واعلم ان الامام فى مسيلة اللفظ بازا ماذا
وضع مستدلا على انه بازا الذهنية واما فى المركبات فلانك
اذا قلت قام زيد فهذا الكلام لا يفيد قيام زيد وانما يفيد
انك حكمت بقيام زيد واخبرت عنه ثم ان عرفنا ذلك الحكم
مبرا عن الخطا فحينيذ نستدل به على الوجود الخارجى فاما
ان يكون اللفظ دالا على ما فى الخارج فلا قال الشيخ الامام رحمه
الله تعالى وهذا منه يقتضى ان المركبات موضوعة لانه جعلها
قسما مما نتكلم فيه مما وضع اللفظ له الا ان يقال ان المفردة
وضعت للتوصل الى المعانى المركبة فتقسيمه لذلك لا لكونها
موضوعا لها وقوله انه يفيد انك حكمت بقيام زيد صحيح
سوا كان الموضوع له ما فى الذهن او ما فى الخارج لان زيدا علم
متشخص وهو موضوع لما فى الخارج قطعا فزيد امر خارجى وقيامه
المخبر به صفته وصفته تابعة له فهى خارجية وحكمك بذلك
امر ذهنى ومدلول اللفظ حكمك وهو يفيد حكمك مطابقة
ويفيد قيامه الخارجى التزاما فان اراد تفريع ذلك على ان اللفظ

موضوع

موضوع لما فى الذهن فلا تفريع له عن ذلك بل هو مسيلة مستقلة
وهو بيان ان قولنا قام زيد اخبار عن حكم ذهنى متعلق بامر
خارجى ولا شك ان الخبر قد يكون عن امر خارجى وقد يكون عن
امر ذهنى ولو لم يكن كذلك لم يكن صدقه بوجود قيام زيد
فى الخارج وكذبه بعدمه وهو كذلك قطعا وفى قولنا العلم
حسن والجهل قبيح اخبار عن امر ذهنى وقد اختلف الفقها فى صيغ
العقود هل هى انشا او اخبار والذى نقول انها اخبار نقول هى
اخبار عن امر ذهنى وهو البيع فى النفس مثلا واما تعلق البيع
بالعين المبيعة المتشخصة فى الخارج فلا شك فيه سوا قلنا الوضع
لما فى الذهن او لما فى الخارج هذا لا شك فيه والا لم يصح البيع وقد
بحث الامام فخر الدين فى تعليقه فى الخلاف فى بيع الغايب
واستدل لمذهب الشافعى بان صحة البيع فرع حصول البيع
والبيع لم يحصل لان المعين الغايب جزا مانع تصوره من
حصول الشركة فيه والذى يتصور من الصفات كلى لا يمنع تصوره
من الشركة فيه واورد على نفسه النكاح واجاب بانه رخصة
وهذا الكلام فى الغايب ضعيف ومحله فى المجهول المطلق مثل
بعتك شيا فالشى كلى لم يجد البيع موردا اخر يتاثر به و
والغايب معين فى نفسه واستحضره العاقد من بعض
الوجوه بعينه لاستحضاره صفاته المتعلقة به الم يقل هو
ان كنه ذات البارى سبحانه وتعالى غير معلومة للبشر والمعلوم
منها الصفات والاسما والايمان به صحيح ولاسيما للعالم المصيب
فانه مومن قطعا لم يختلفوا فيه ولهذا اختلفوا فى المخطى من المجسمة
ونحوهم فى تكفيرهم والمختار انهم لا يكفرون لما اشرنا اليه من الماخذ

وهو انهم قصدوا المعنى الصحيح ومن يقول بتكفيرهم على
ضعف قوله فذلك لاجل الخطا لا للماخذ المذكور فانه لم
يقل به احد انتهى كلام الامام الوالد رحمه الله تعالى واما
استدلال الامام على ان مدلول الخبر للحكم بالنسبة لا ثبوتها
بانه لو لم يكن ذلك لم يكن شي من الخبر بكذب فقد منع ابو العباس
القرافي انتفا اللازم وادعى ان العرب لم تضع الخبر الا للصدق
ذكر ذلك في اول الفروق وغيره من كتبه وهو ضعيف مصادم
لاتفاق اهل اللسان على ان الخبر اعم من الصدق ودفع بعضهم
كونه مدلوله الحكم بانه لو كان كذلك لكان انشا لا يقبل الصدق
والكذب وهو ايضا ضعيف لان مرادنا هنا بالحكم غير ما يعنيه
بالحكم الانشاي وهذا كما قلناه رد على من زعم بان يا زيد معناه
انادي زيدا بانه لو كان معناه لكان خبرا يقبل الصدق والكذب
فقلنا انادي زيدا الذي هو بمعنى يا زيد ليس خبرا فافهم
ذلك نعم رد الشيخ الامام على الامام هذا الدليل مع موافقته
اياه على الحكم فقال على قوله مدلول قولنا العالم حادث الحكم
لا بذلك لا ذهذه الدعوى صحيحة والاستدلال فاسد
اما صحتها فلان مدلول العالم حادث الحكم بحدوثه وذلك
الحكم اذا صدر من مبرا عن الخطا يلزم صحة المخبر به في الخارج
فيكون العالم حادثا واما فساد الاستدلال فلانا لا نقول
مدلوله نفس ثبوت الحدوث من مبرا من الخطا او غير مبرا
بل ولو قلنا انه مدلول اللفظ فمدلول اللفظ قد يتخلف
عنه فقوله يجب ان لا يكون الكذب خبرا عجيب حتى ظن بعضهم
انه تفريع على قول من يقول ان الاسم المسمى وهذا شي لا طايل تحته

وانما



وانا نحن نقول هذه قضية فيها حكم بثبوت الحدوث للعالم
والحكم امر ذهني فالاخبار عن ذلك الامر الذهني وهو الذي
قاله حيث قال يفيد انك حكمت بقيام زيد واخبرت عنه
يعني اخبرت عن حكمك فالضمير في قوله عنه للحكم لا القيام
زيد انتهى كلام الوالد وهو في غاية التحقيق وقد قال الامام هنا
في باب الاخبار نبغي ها هنا للبحث عن ماهية الحكم فانه لا يجوز
ان يكون المراد به الاعتقاد لان المرء قد يخبر عما يعتقد البتة
ولان من لا يعتقد ان زيدا في الدار يمكنه والحالة هذه ان يقول
زيد في الدار ولا يجوز ان يكون المراد منه الارادة لان الاخبار
قد يكون من الواجب والممتنع مع ان الارادة يمتنع تعلقها به
فلم يبق الا ان يكون الحكم مغايرا لجنس الاعتقادات والقصود
وذلك هو كلام النفس الذي لا يقول به احد من اصحابنا انتهى
وتكلم عليه الوالد رحمه الله تعالى فقال وقوله ان الحكم لا يجوز
ان يكون المراد منه الاعتقاد مخالف لقوله في اول الكتاب حكم
الذهن بامر على امر الى آخر تقسيمه الى العلم والظن والشك
وغيرها وقوله وقد يخبر عما لا يعتقده اما باللسان فصحيح واما
بالقلب ففيه نظر وقوله ولا من لا يعتقد الخ هو الاول فليس
دليلا ولعل اصلاح كلامه ان يكون ذكره بغير واو العطف وقوله
وذلك هو كلام النفس صحيح وقوله لا يقول به غير اصحابنا هو عجيب
لقايل ان يقول ان جميع الناس قايلون به وانما الخلاف بين اصحابنا
وغيرهم في ثبوته للباري سبحانه وتعالى وفي اطلاق الكلام عليه
فلم يقل باثبات كلام النفس لله الا اصحابنا واما اثبات كلام
النفس للناس فهو امر محسوس انتهى كلام الشيخ الامام تغمده الله



برحمته ومنها على قولنا والصحة موافقة ذى الوجهين الشرع
وقيل فى العبادة اسقاط القضا وبصحة العقد ترتب
اثره وللعبادة اجزاوها اى كفايتها فى سقوط التعبد
وقيل اسقاط القضا ويختص الاجزا بالمطلوب وقيل بالوا جب
ويقابلها البطلان وهو الفسا دخلا فا لابى حنيفة انتهى
قيل ان عرفتم فى الاول مطلق الصحة للعبادة والمعاملة
فالمعاملة لا توصف بموافقة الشرع ثم لا حاجة الى قولكم
ثانيا وبصحة العقد ترتب اثره وان عرفتم اولا صحة العبادة
وثانيا صحة المعاملة فما تعريف القدر المشترك بينهما وهو
مطلق الصحة واى حاجة الى قولكم فى العبادة واين ترتب
اثر البيع فى زمن الخيار فقلت عرفنا فى الاول الصحة من حيث
هى سوا صحة العبادات والمعاملات بموافقة ذى الوجهين
الشرع واحترزنا بذى الوجهين عما لا يقع الا على وجه واحد كالمعرفة
وكالماهية الشرعية عند من راها مختصة بالصحيح وقولكم
المعاملة لا توصف بموافقة الشرع ممنوع بل المعاملة اذا صدرت
على الوجه الشرعى وافقت الشرع والا خالفته كما ان العبادة اذا
صدرت على الوجه الماموربه وافقت والا خالفت وقولكم لا حاجة
الى قولكم ثانيا وبصحة العقد ترتب اثره جوابه يعرف اذا عرفت
هذا الكلام فنقول ترتب الاثر مبتدا موخر فى اللفظ وبصحة
العقد جار ومجرور فى موضع الخبر متعلق بكاين او استقر قدم
وجوبا لعود ضمير المبتدا وهو الها فى اثره على بعض الخبر وهو
صحة العقد فعود ضمير من المبتدا على بعض الخبر هو الموجب
لتقديم الخبر على حد قوله تعالى ام على قلوب اقفالها وقول الشاعر

اهابك اجلالا وما بك قدرة على ولكن ملء عين حبيبها
فحبيبها مبتدا واجب التاخير لالتباسه بضمير العين ده
الملتبس بالخبر اذ لو قدم لكان الضمير عايدا على متاخر لفظا ورتبة
فقد عرفت السر فى تقديم الخبر فى قولنا وبصحة العقد ومن فوايده
افادة الاختصاص كما تقول الينا بنون والمعنى ان ترتب الاثر
واقع بصحة العقد لا غير وهذا احسن من تعريف من عرف
صحة العقود بترتب الاثار فان ترتب الاثار اثر عن صحة
العقد فتقول صح العقد فترتبت اثاره عليه فيجعل ترتب
الاثار معلولا والصحة علة والعلة غير المعلول فكيف يفسر
احدهما بالاخر وهذا الاعتراض على من فسر صحة العقد بترتب
الاثر صحيح بخلاف اعتراض من اعترضه بالمبيع فى زمن الخيار
فان اثره لم يترتب عليه اذ ليس للمشترى التصرف فان جواب
هذا انه ليس التصرف والانتفاع اثر العقد وانما اثره حصول
الملك الذى ينشا عنه اباحة الانتفاع بشرطه ومن شرطه ان لا
يكون خيار فليس كل مالك ينتفع الا ترى انه لا يطا الحايض
من جواريه ما دام الحيض والا وجب دايما ولا يطا المرهونة
الى غيره لك وليس شى من ذلك قادحا فى ملكه فاذن الاثر الملك
لا الانتفاع ونحوه وهذا الجواب سديد لا سيما على راى
من يجعل الملك فى زمن الخيار للمشترى ولا يدفعه من يقول
بانه موقوف لان بانقضا الخيار يتبين ان الملك ايضا
كان له فترتب الاثر ولكن لم يظهر لمانع وهو الخيار ولا
بانه ملك للبايع لان الاثر والحالة هذه انعقاد البيع سببا
لحصول الملك فاذا انقضى الخيار المانع حصل وقد اجاب

وقد اجاب
الشيخ الامام في شرح المنهاج عن هذا السوال بان المعنى ترتب
الاثر كونه بهذه الحيثية وقال على قول البيضاوي الصحة
استتباع الغاية الاولى في تحرير العبارة ان يقال كونه كذلك
التي تستتبع غايته فان استتباع الغاية يقتضي حصول
التبعية وقد يتوقف ذلك على شرط كالعقد في زمن الخيار
وكونه يستتبع الغاية صحيح وان توقفت التبعية على شرط
لان معناه انه بهذه الحيثية انتهى وانا اقول قد عرف جواب
السوال واندفاعه من اصله فلا حاجة الى هذه الزيادة حتى
بل لقايل ان يقول لا نسلم اقتضا الاستتباع حصول التبعية
وانما هو استفعال بمعناه طلب التبعية والمعنى انه يطلب
التبعية وقد يتوقف حصولها على شرط ونحن اذا فسرنا اثر
العقد بملك الانتفاع لم نحتج الى شي من هذا ولا يلزم من
ملك الانتفاع التمكن منه في الحال لكونه موقوفا على شريطة
اذا عرفت هذا فهمت معنى قولنا وبصحة العقد ترتب اثره
والمعنى ترتب الاثر كاين بالصحة وفيه خلوص عن السوال
من اصله وانا لم نقل ان الصحة هي ترتب الاثر حتى نحتاج الى
ايراد هذا السوال والجواب عنه وانما قلنا ان ترتب الاثر ناشي
عن الشي والصحة وفرق بين قولنا الصحة ينشا عنها ترتب الاثر
وترتب الاثر ينشا عن الصحة فان الاول يقتضي انها حيث
وجدت ترتب عليها الاثر فتحتاج اذا اوردا العقد في زمن
الخيار الى التمحل في الجواب والثاني لا يقتضي ذلك وانما مقتضاه
ان ترتب الاثر اذا وجدت فمنشاه الصحة فلا يلزم من ارتفاعه
ارتفاع الصحة لان ارتفاع الناشي عن الشي لا يلزم منه ارتفاع الشي

بخلاف



بخلاف ارتفاع الشي فانه يلزم ارتفاع اثره ضرورة ان ارتفاع المؤثر
يلزم منه ارتفاع الاثر وارتفاع الاثر لا يلزم منه ارتفاع المؤثر
فاذن العبارات ثلاث الاولى تفسير الصحة بترتب الاثار
وقد بينا فسادها لان فيه تفسير العلة بالمعلول والثانية
تفسيرها بانها ما ينشا عنه الاثر وقد يورد عليه العقد في زمن
الخيار مع امكان الانفصال عنه اما بان الاثر ليس الانتفاع بل
حصول المالكية كما قلته انا واما بان المعنى ينشا الاثر عنه كونه
بحيث ينشا لا حصول النشاة كما يقوله الشيخ الامام وهو منه عناية
بالعبارة والثالثة ذكران ترتب الاثر ناشي عن الصحة وهي عبارة
جمع الجوامع وهي سديدة وافية لا دخل عليها وفيها التنبيه على
دقيقة وراء ما ذكرناه وهي الاشارة الى ان المانع اذا زال كالخيار
عملت العلة عملها غير مستند عملها الى زوال المانع فنقول مثلا
اذا انفكت العين المرهونة تصرف المالك في العين لكونه مالكا
ولا مانع لا لكونه مالكا غير راهن فليس عدم الراهنية جزءا من العلة
وانما هو شرط وهذا نافع في الفقهيات جدا نافع بنفسه في المناظر
في كثير من المباحثات ماخوذ من تقديم المجرور في قولنا وبصحة
العقد المقتضي للحصر كما بيناه واما قولنا والعبادة اجزاوها
فالعبادة مجرورها بالعطف على صحة العقد اي وبصحة العقد
اجزاوها على حد قولنا وبصحة ترتب اثره والمعنى ان اجزاء
العبادة ناشي عن صحتها كما قلناه في ترتب اثر العقود سوا
تقول صحت العبادة اجزات واعلم انه لا يلزم من صحتها واجزا يها
سقوط القضا بدليل صلاة من لم يجد ماء ولا ترابا فان الاصح
انها صحيحة ومع ذلك لا تسقط وقد يقول الفقيه انها غير

مجزية لانه يفسر الاجزا بسقوط القضا واما نحن فنفسره بالفعل
الكافي لسقوط التعبد به والضمير في به عايد على الفعل اي
بسقوط التعبد بالفعل وقولنا اي كفايتها من سقوط التعبد
تفسير للاجزا اي الاجزا هو كفاية العبادة في سقوط التعبد
بها فاذا كفت في صحة التعبد فهو الاجزا الناشي عن الصحة واما
قولنا وقيل اسقاط القضا فهذا قول الفقها في الاجزا وقد قدمنا
نظيره في صحة العبادة حيث قلنا وقيل في العبادة اسقاط القضا
وقولنا ويختص الاجزا بالمطلوب اعلم ان الاجزا لا يكون الا في
العبادات بخلاف الصحة فانها تكون في العبادة وفي المعاملة
واختلف الاصوليون بعد اتفاقهم على اختصاص الاجزا بالعبادة
في انها هل تعم كل مطلوب فيدخل الواجب والمندوب او يختص
بالواجب فلا توصف المندوبات بالاجزا والاول المختار ونص
الشيخ الاصبهاني في شرح المحصول الثاني فقال لا يقال في المندوب
انه مجزي ولا غير مجزي ويرده قوله صلى الله عليه وسلم اربع لا تجزي
في الاضاحي مع ان الاضحية عندنا سنة والضمير في قولنا ويقابلها بها
عايد على مطلق الصحة لا صحة العقود ولا صحة العبادة واعلم
ان لنا خلافا في ان البطلان وصف يعتور الماهية الشرعية فيكون
موضوعه لما هو اعم من الصحيح والفاسد او لا فيكون موضوعه
للصحيح فقط وقد حققنا البحث عن ذلك في باب المناهي من
شرح المختصر ولا بد لنا من تذكره في هذا المقام وبنا الكلام عليه
فافهم ومنها على قولنا في حد الاجماع وهو اتفاق مجتهدي الامة
الخ قيل مجتهد الامة جمع اقله ثلاثة فيقتضي انه لو لم يكن في
العصر الا مجتهدان لا يكون قولهما اجماعا بنا على ان اقل الجمع ثلاثة

فقلت

فقلت مجتهد الامة في التعريف لا يكتب بالياء اذ ليس جمعا سقطت
نون الجمع منه للاضافة وبقيت اليا وانما هو مفرد فدخل الاثنان
فصاعدا لان المفرد المضاف عام فان قلت فيلزم ان يكون قول
الواحد المجتهد اذا لم في العصر غيره اجماعا وقد اخترتم في هذا
الكتاب خلافه قلت لا بخروجه بلفظ الاتفاق فان الاتفاق
انما يكون من اثنين فصاعدا ومنها على تعريف الاجماع ايضا
قيل قلتم في عصر على اي امر كان فنكرتم العصر واتيتم به في سياق
الاثبات وكذلك فعل ابن الحاجب فلا عموم له وعممتم الامر
حيث ادخلتم عليه صيغة اي الشرطية ولم يفعل ذلك ابن الحاجب
فما بالكم فصلتم وهلا تبعتموه في تنكيرهما او عرفتموهما
جميعا ليقتضيا ان العموم والذي يظهر ان تعميمهما هو الصواب
لان الاعصار كلها سوا والامور كلها سوا فقلت اما تنكير
عصر فلانه لا يظهر فرق بين عصر وعصر فكان الحكم للمقدر المشترك
بين الاعصار وهو ما صدق عليه عصر فعصر هنا نكرة مراد به
الحقيقة من حيث هي مثل علمت نفس ما احضرت ويجوز الابتدا
لان من مسوغات الابتدا بالنكرة عند النحاة ان يراد به الحقيقة
من حيث هي نحو رجل خير من امراة وتمرة خير من جرادة وما ذاك
الا لان الواحدة غير مقصودة فاندفع الابهام وحصلت الفايدة
المسوغة للابتدا واما التصريح بتعميم ما يقع الاجماع فيه بقولنا
اي امر فلان الفرق ظاهر بين الامور الا ترى الى اختلاف العلما
في الفرق بين امر وامر نحو اختلافهم في ان الاجماع في العقليات
هل هو صحيح وفيما اصله اماده ونحو ذلك ولم يقل احد بالفرق
بين عصر وعصر فلما ظهر الفرق نصصنا على العموم دفعا للابهام

بخلاف العصر فانا لم نحتج فيه الى ذلك فافهم سر الفصل بين الموضعين
فان قلت لم لم تفرق الاعصار لما كان عصر السالفين لا ينتهض
فيه الاجماع بخلاف اعصار هذه الامة ولما قال قوم ان الاجماع
مختص بعصر الصحابة قلت لم ينشا الخلاف عن اختلاف
الاعصار فى انفسها بل عن المختلف فالقايل باختصاص الاجماع
بهذه الامة يدعى تميزها بذلك رفعة لقدرها وكذلك القايل
بتخصيصه بالصحابة يدعى تميزهم بذلك لكمال علومهم ومعارفهم
ومشاهدتهم طلعة المصطفى صلى الله عليه وسلم وفى قولك عصر
السالفين وعصر الصحابة دخل فانه يوهم ان الخلاف لاجل العصر
فى نفسه وانما هو لاجل اهل العصر وفرق بين العصر واهله
فلم يقل احد ان الاجماع يختص بعصر الصحابة بل انه مختص بالصحابة
ويظهر اثر هذا فيما لو كان بين الصحابة تابعى مجتهد وذلك كثير
فاجمعوا دونه فالقايل بانه يختص بالصحابة لا يعتقد بخلافه
معهم بخلاف من لا يخص الاجماع بهم وبخلاف ما لو قيل انه مختص
بالعصر نفسه فانه كان يلزم الاعتداد به لانه من اهل
العصر ومن قولنا مجتهد الامة ما يخرج مجتهد غير الامة واعلم
ان قولنا فى عصر قيد لم يذكره الغزالى فى تعريفه فاعترضه
ابن الحاجب تبعا لمن تقدمه بانه يلزم ان لا يحتج الا بجملة
الامة من لدن عصر النبى صلى الله عليه وسلم الى يوم القيامة
وهذا الاعتراض قد دفعه الغزالى نفسه فى المستصفى فقال
فى اثنا الحجاج قلنا كما لا يجوز ان يراد بالامة المجانين والاطفال
والسقط والمجتن وان كانوا من الامة فلا يجوز ان يراد به
الميت والذى لم يخلق بعد بل المفهوم من لفظ الامة قوم يتصور

بينهم

بينهم اختلاف واجتماع ولا يتصور ذلك من المعدوم والميت
واطال فى تقرير هذا وهو جواب حسن ويمكن ان يضاف اليه
جواب اخر فيقال اتفاق اهل عصر الحكم دليل على اتفاق الامة
كلهم من سبق ومن سيحدث لان خرق الاجماع حرام يمتنع من الامة
فعله فنحن على قطع بان من يحدث لا يخرقه ومن سبق ان كان
قد خالف لو وقف عليه فيرجع اليه فكل عصر اجمع علماؤه بعلم
ان جميع الامة مجتمعة لانها لو اطلعت لوافقت فان قلت
اتنسبون الى من لم يعلم بشى انه وافق وهو بين معدوم لم
يخلق وميت قد صار عظاما رميما قلت كما ينسب الى العوام
موافقة المجتهدين وان كانوا لا يعون ولا يفهمون كما عرف
فى مسيلة العامى فالحاصل ان قول عصر واحد هو قول جميع
الاعصار لان مخالفته حرام والحرام ممتنع على الامة وهذا شى
قد يقال والاقتصار على جواب الغزالى اولى فان قلت اذا
صححتم جوابه فلم احترزتم عنه وقلتم فى عصر قلت لا يلزم من صحة
الجواب ان لا يحترز عن وروده ولا شك ان اللفظ موهم
فجنبناه بتقييد يدفع الايهام وقد نثرنا مسايل الاجماع على الحد
الحسن نثرا واستخرجناها كلها من التعريف على عادتنا
فى هذا الكتاب التى لم نسبق اليها وهى البداة بالتعريف
ثم استخراج مسايل الباب منه بحيث يلوح لذى الفطنة
اكتفاوه بالتعريف عن النظر فى تلك المسايل لامكان فهمه
اياها منه ولا يبقى فى اعادة ذكرها الا فايدة التنصيص
عليها وحكاية الخلاف فيها والتنبيه على قيود قد تعتورها
ومنها قيل ما معنى قولكم فى حد الامر اقتضا فعل غير كف مدلول

عليه بغير كف وفي النهي اقتضا كف عن فعل لا بقول كف فقلت
قولنا مدلول بجرور على انه صفة لكف المضاف اليه في قولنا غير
كف والمعنى ان الفعل الذي يقتضيه الامر فعل خاص وهو غير
الكف ولا نريد غير مطلق الكف بل غير كف خاص وهو الكف
المدلول عليه بغير كف اما المدلول عليه بقولك كف او امسك
ونحو ذلك فهو امر نادر وليس كل فعل فعل هو كف غير امر بل
انما يكون غير امر اذا دل عليه بلفظ غير قولنا الكف ونحوه مثل
لا تفعل ونحو ذلك وقولنا في النهي لا بقول كف واضح ومعناه انه
ليس كل اقتضا كف غير فعل نهيا كما اقتضاه اطلاق ابن الحاجب
بل النهي اقتضا كف عن فعل ويكون ذلك الاقتضا الاعلى
ذلك الكف لا بقول كف فان دل على بقول كف كان امرا ولم
يكن ايضا كما نبهنا عليه في حد الامر والحاصل ان كف والكف
وامسك وذر ودع وحاذر واحذر وتنح وعد وتجاوز
واياك ورويدك ومهلا وقف وامثالها اوامر بالمطابقة
لا نواهي وان اقتضت كفا وانما يكون نواهي بالتضمين بنا على
ان الامر بالشي نهي عن ضده ضمنا ومنها على قولنا والقراآت
السبع متواترة قيل فيما ليس من قبيل الادا كالمد والامالة وتخفيف
الهمزة قال ابو شامة والالفاظ المختلف فيها بين القرا ولا
تجوز القراة بالشاذ والصحيح انه ما ورا العشرة وفاقا للبغوي
والشيخ الامام وقيل ما ورا السبعة اما اجروه مجرى الاحاد
فهو الصحيح انتهى قيل لم زدتم على ابن الحاجب قيل المقتضية
لاختياركم ان ما هو من قبيل الادا كالمد والامالة الخ متواتر
وكيف يجري الشاذ مجرى الاحاد مع ان القراة به غير جايزة

واذا

واذا كانت العشرة متواترة فلم لا قلتم والقراآت العشر بدل
السبع فقلت هذه سوالات اجبنا ولها اعلم ان السبع متواترة
والمد متواتر والامالة متواترة كل هذا بين لا شك فيه وقول
ابن الحاجب فيما ليس من قبيل الادا صحيح لو تجرد عن قوله كالمد
والامالة لكن تمثيله بهما اوجب فساده كما سنوضحه من بعد
فلذلك قلنا قيل ليتبين ان القول بان المد والامالة غير متواترين
ضعيف عندنا بل هما متواتران وليقع الكلام على المد والامالة
وتخفيف الهمز ثم على ما استدركه ابو شامة فانا لم نتكلم عليهما
في شرح المختصر فنقول اما المد والامالة فلا شك في تواتر
المشترك بينهما وهو المد من حيث هو مد والامالة من حيث
انها امالة ولكن اختلف القرا في تقدير المد في اختيارهم فمنهم
من راه طويلا ومنهم من راه قصيرا ومنهم من بالغ في القصر
ومنهم من يرى مد حمزة وورش بمقدار ست الفات ومنهم
من يقول هذا افراط بل مقدار خمس الفات ومنهم من يقول بل
مقدار اربع الفات قالوا وهذا اوضح ويذكرون عن عاصم انه
بمقدار ثلاث الفات وعن الكساي مقدار الفين ونصف
وعن قالون الفين وعن السوسي الف ونصف وقال الداني في
التيسير اطولهم مدا في الضربين جميعا يعني المنفصل والمتصل
ورش وحمزة ودونهما عاصم ودونه ابن عامر والكساي ودونهما
ابو عمرو من طريق اهل العراق وقالون من طريق ابي نشيط
بخلاف عنه قال وهذا كله على التقريب من افراط وانما هو
على مقدار مذاهبهم من التحقيق والحدر قلت ولكون ان
هذه الامور لا تكاد تنضبط كان الشاطبي يقرا بمدتين طوال

لورش وحمزة ووسطى لمن بقي فهذه الاختيارات والطرق
والاختلافات من القرا في كيفية التلفظ بالمد ليست متواترة
ولهذا روي عن الامام احمد بن حنبل رضي الله عنه انه كره
قراة حمزة لما فيها من طول المد وغيره وقال لا تعجبني ولو
كانت متواترة لما كرهها وكذلك ذكر القراان الامالة
قسمان امالة محضة وهي ان يجنح بالالف الى اليا وتكون اليا
اقرب والفتحة الى الكسرة وتكون الكسرة اقرب وامالة تسمى
بين بين وهي كذلك الا ان الالف والفتحة اقرب وهذه
اصعب الامالتين وهي المختارة عند الايمة فلا شك في
تواتر الامالة واما اختلافهم في كيفيتها مبالغة وقصورا
وبين بين فلا تواتر فيه على هذا القول واما تخفيف الهمز
وهو الذي يطلق عليه تخفيف وتليين وتسهيل اسما مترادفة
فانه يشتمل اربعة انواع من التخفيف وكل منها متواتر بلا
شك احدها النقل وهو نقل حركة الهمزة الى الساكن قبلها
نحو قد افلح بنقل حركة الهمزة وهي الفتحة الى دال قد وتسقط
الهمزة ويبقى اللفظ بدال مفتوحة بعدها فا وهذا النقل
قراة نافع من طريق ورش في حال الوصل والوقف وقراة حمزة
في حال الوقف الثاني ان تبدل الهمزة حرف مد من جنس حركة
ما قبلها ان كان قبلها فتحة ابدلت الفا نحو ياكلون وتالمون
او ضمة ابدلت واوا نحو مومنون ويوتون او كسرة ابدلت
يا نحو بيس والذيب وهذا البدل قراة ابي عمرو بن العلا
ونافع من طريق ورش في فا الفعل وحمزة اذا وقف على
ذلك الثالث تخفيف الهمزتين ومعناه ان تسهل الهمزة

بينها وبين الحرف الذي منه حركتها فان كانت مضمومة سهلت
بين الهمزة والواو او مفتوحة فبين الهمزة والالف او مكسورة
فبين الهمزة واليا وهذا يسمى اشماما وقرا به كثير من القرا واجمعوا
عليه في قوله تعالى قل آلذكرين ونحوه وذكره النحاة عن لغة
العرب التي نزل بها القرآن قال ابن الحاجب في تصريفه واغتفر
التقا الساكنين في نحو الحسن عندك وايمن الله يمينك وهو
في كل كلمة اولها همزة وصل مفتوحة ودخل همزة الاستفهام
عليها وذلك فيما فيه لام التعريف مطلقا وفي ايمن الله وايم
الله خاصة اذ لا الف وصل مفتوحة سواها وانما فعلوا ذلك
خوف لبس الخبر بالاستخبار الا ترى انهم قالوا الحسن عندك
وحذفوا همزة الوصل على القياس في مثلها لم يعلم استخبار
هو او خبر فاتوا بمده عوضا عن همزة الوصل قبل الساكن فصار
قبل الساكن مدة فقال آلحسن عندك وكذلك ايمن الله
يمينك فيما ذكرناه وبعض العرب يجعل همزة الوصل فيما ذكرناه
بين بين فيقول الحسن عندك وايمن الله يمينك فيما ذكرناه
وقد جا عن القرا بالوجهين في مثل الآن آلذكرين والمشهور
الاول ويدل على تسهيل بين بين قول الشاعر

وما ادري اذا يممت ارضا … اريد الخير ايهما يليني
الخير الذي انا ابتغيه … ام الشر الذي هو يبتغيني

فسهل الف الوصل بين بين بدليل انه لم يجعلها بين بين لم يقم
وزن البيت او لا يجمع بين ساكنين ولا ينبغي ان يحمل على انه
حققها لانه لم يجزه احد وحمله على ما يجوز هو الوجه وقد
اشار الصحابة رضي الله عنهم الى التسهيل بين بين في رسم

المصاحف العثمانية فكتبوا فى صورة الهمزة الثانية فى قوله
تعالى فى آل عمران قل اونبيكم واوا على ارادة تسهيل بين بين
قال الحافظ ابو عمرو الدانى وغيره الرابع تخفيف الاسقاط
وهو ان تسقط الهمزة راسا وعندى ان احق هذه الانواع
باسم تخفيف الهمز هو الثالث قبله وقد قرا ابو عمرو بن العلا
بهذا الاسقاط فى الهمزتين من كلمتين اذا اتفقا فى الحركة فاسقط
الاولى منهما على راى الشاطبى وقيل الثانية عوجا اجله واقفه
على ذلك فى المفتوحتين نافع من طريق قالون وابن كثير من
طريق البزى وجا هذا الاسقاط فى كلمة واحدة فى قراة قنبل عن
ابن كثير فى اين شركاى الذين كنتم تشاقون فيهم باسقاط
همزة شركاى واما الالفاظ المختلف فيها بين القرا فهى الفاظ
قراة واحدة والمراد تنوع الفاظ القرا فى ادايها ولذلك قال
الفاظ القرا ولم يقل القراآت ومثال ذلك ان من المقريين
من يرى المبالغة فى تشديد الحرف المشدد فكانه زاد حرفا
ومنهم من لا يرى ذلك ومنهم من يرى الحالة الوسطى فهذا الذى ادعى
ابو شامة عدم تواتره اذا عرفت ذلك فكلامنا قاض بتواتر
السبع ومن السبع مطلق المد والامالة وتخفيف الهمز بلا
وكذلك الالفاظ المختلف فيها بين القرا فيما يظهر فان اختلافهم
ليس الا فى الاختيار ولا يمنع قوم قوما واما تلك الاختلافات
فى المد فلا شك فى انها غير متواترة وفى كيفية الامالة واختلاف
الفاظ القرا على النحو الذى ذكرته عندى نظر فقول ابن الحاجب
فيما ليس من قبيل الادا لو اقتصر عليه لحملناه على ادعا التواتر
فى المد والامالة وقلت المد والامالة ما هو من قبيلهما هو ذاك

الاختلاف

الاختلاف فى قدر المد وفى قدر ما تجى به الامالة ولكنه قال
كالمد والامالة فصرح بان المراد اصل المد والامالة فلا يمكن
رده الى ما قررناه الا بعسر وعناية بكلامه بان تقول اراد
بالمد كيفية المد وكذا بالامالة ثم يعكر على ذلك اقرانه بتخفيف
الهمز فعدلنا عن ذلك وزدنا لفظة قبل وكلام ابى شامة
ممتد الى تمام جواب السوال الاول واما قولكم كيف يجرى
الشاذ مجرى الاحاد مع كونه لا يقرا به فجوابنا انا نجريه
مجرى الاحاد فنعمل به فيما يعمل بخبر الاحاد به ولا يقرا به لان
الاحاد لا يثبت قرانا وهذا واضح ومقرر فى شرح المختصر
واما كوننا لم نذكر العشر بدل السبع مع ادعاينا تواترها فلان
السبع لم يختلف فى تواترها فذكرنا اولا موضع الاجماع ثم
عطفنا عليه موضع الخلاف على ان القول بان القراآت الثلاث
غير متواترة فى غاية السقوط ولا يصح القول به عمن يعتبر قوله
فى الدين وهى اعنى القراآت الثلاث قراة يعقوب وخلف وابى
جعفر بن القعقاع لا تخالف رسم السبع سمعت الشيخ الامام رحمه
الله تعالى يشدد النكير على بعض القضاة وقد بلغه عنه انه منع
من القراة بها واستاذنه بعض اصحابنا مرة فى اقرا السبع
فقال اذنت لك ان تقرا العشر واعلم ان خلفا وهو العاشر
من القرا لا قراة له ينفرد بها عن التسعة وانما قراته ملفقة
اجتماعية ليست لواحد منهم فله فى كل حرف موافق منهم واجتمعت له هيئة
ليست لواحد منهم فمن ثم جعلت له قراة تخصه
ومنها على قولنا فى مسلة التقرير وسكوته بلا سبب ولو غير
مستبشر على الفعل مطلقا وقيل الا فعل من يغتر به الا انكار

وقيل الا الكافر ولو منافقا وقيل الا الكافر غير المنافق
دليل الجواز للفاعل وكذا الغيره خلافا للقاضي انتهى قيل
ما معنى قولكم بلا سبب الخ فقلت هذه المسيلة من
فروع مسيلة العصمة فاذا ثبتت عصمته صلى الله عليه
وسلم تفرع على ذلك انه لا يقر احدا على باطل ومسيلة
السكوت فنقول السكوت اما ان يكون لسبب وذلك بان
يكون قد تقدم المنهى عنه ومعرفته حكمه ومثل لذلك بمضى
الكافر الى الكنيسة ونحن وان نازعنا في صحة هذا المثال
في شرح المختصر فلم ننازع في حكم المسيلة الممثل لها وبان يكون
سببه ان الانكار قد علم انه لا يقبل في الفاعل على خلاف
في هذا القسم ذكرناه في الشرح او بان يكون سببه استجلاب
خاطر الفاعل وبالغه ليكون اسرع في اجابته الى دعوى الاسلام
ونحو ذلك تكبروا اما ان يكون لا سبب من هذه الاسباب فحينئذ
اما ان يسكت مستبشرا بالفعل مسرورا به او يسكت ولكن غير
مستبشر ولا يدفع ذلك من انتفا قراين مخايل الاستبشار من
النغم واظهار كراهة فان ذلك ليس سكوتا مجردا بل معه انكار
مستفاد من القراين ولا حديث فيه فان سكت غير مستبشر
على فعل فعله بعض الناس دل سكوته على جواز ذلك الفعل
والا يلزم تقريره على الباطل وقد ثبتت عصمته عنه صلى الله عليه وسلم
وهل يكون دالا على الجواز للفاعل فقط لانا اكتفينا الجواز
من مسيلة العصمة والحل للفاعل كاف في قيام السبب المقتضى
للسكوت او يدل على الجواز مطلقا للفاعل وغيره ذهب القاضي
ابو بكر الى الاول والصحيح عندي الثاني وبه قال امام الحرمين

لان حكمه

لان حكمه على الواحد حكم على الجماعة ولان في السكوت عن الفاعل اغراء لغيره
ولان الاصل عدم تفاوت المكلفين وكل هذا في السكوت مع عدم
الاستبشار فان كان مع السكوت استبشار فاوضح في الدلالة
على الجواز ثم هل هذا في كل فاعل فلا نفرق الحال بين فاعل وفاعل
او في بعض الفاعلين فكما افترقت الافعال بين ما تقدم
الانكار فيه ونحوه وما ليس كذلك يفترق الفاعلون الحق الاول
وقيل بالثاني واختلف قايلوه فمن قايل هذا اذا لم يكن الفاعل
ممن علم النبي صلى الله عليه وسلم زيادته في التمرد والعتو
وان الانكار انما يزيده اغراء على الفعل استنكافا وطغيانا اما اذا
كان الفاعل من هذا القبيل فلا يكون السكوت عليه دليلا على الجواز
اصلا ومن قايل هذا اذا لم يكن الفاعل كافرا اما اذا كان كافرا فلا
يدل السكوت على الجواز وانما ذلك لان الكافر معلوم انه لا يمتثل
فانه اذا لم يمتثل اعظم الامرين وهو الايمان فان الانقياد الى اهونهما
اولى واحرى جميعا وسوا في هذا الكافر المستتر بكفره وهو
المنافق والمجاهر بكفره ومن قايل هذا اذا لم يكن الفاعل كافرا
غير منافق للمعنى المذكور اما المنافق فلانه لا يعتاده
في الظاهر يمكن الانكار عليه فيكون السكوت غير الانكار عليه
دليلا اذ لا مانع من الانكار وقد نقلنا في شرح المختصر هذه
الاقوال عن قايليها وبسطنا القول فيها قليلا وقولنا على
الفعل في جمع الجوامع متعلق بسكوته وقولنا ذلك الجواز
حين سكوته وتقدير الكلام وسكوته صلى الله عليه وسلم عند
صدور فعل من فاعل ما ولو كان في حالة سكوته غير مستكثر
بالفعل على كل فاعل سوا الان فعل من لا تنفع فيه الموعظة ام كان

فعل من يريد الموعظة لغرا او لم يكن واحدا منهما وقيل بل المسيلة
مقصورة على سكوته على فعل من لا يعرفه الانكار وقيل بل على
من لا يتقيد قيدا سوا اغراه ام لا كالكافر من متظاهر ومستبشر
وهو المنافق وقيل على من لا يتقيد فيه ظاهرا وهو الكافر
المتظاهر دون المستقر دليل الجواز وهذا هو خبر المبتدا
الذى هو سكوته ودلالته على قاعه على الجواز للفاعل وكذا
لغير الفاعل خلافا للقاضى فى غير الفاعل التخصيص
ومنها على قولنا فى التخصيص بالمتصل وبقوله صلى الله
عليه وسلم وتقريره فى الاصح انتهى قيل ومن نازع فى ان فعله
صلى الله عليه وسلم تخصيص فى يسير والى الخلاف بقولكم فى الاصح
فقلت الكرخى ابو الحسن من الحنفية وقد حكيته عنه فى شرح
المختصر قيل فمثله التقرير المذكور ههنا معاده فى اول كتاب
السنة حيث قلتم وسكوته عليه الصلاة والسلام بلا سبب
الخ فقلت اعلم ان التقرير تفعيل من الاقرار تقول اقر يقر
غيره تقريرا ولا خفا فى ان التفعيل فعل فمن اقر غيره فقد
فعل التقرير وهل السكوت عند فعل الغير تقرير او لا هذا
محل نظر المسيلة المذكورة فى باب السنة فالبحث هناك عن ان
السكوت هل هو تقرير وهنا عن ان التقرير هل هو تخصيص
فهما مسيلتان فقيل فابن قول ابن الحاجب فى مسيلة التخصيص
بالتقرير فان تبين معنى حمل عليه موافقة للخفا انها مسيلة
لم يذكروها فى جمع الجوامع الذين يدعون انه جمع فاوعى فقلت
ذكروه فى باب السنة مصرح بالخلاف فيها وعزوا مذهب
المخالف الى قايله وذلك فى قولنا فى مسيلة السكوت دليل

الجواز

الجواز للفاعل وكذا لغيره خلافا للقاضى ولعلم ان حظ باب
التخصيص بيان ان التقرير تخصيص ليس عزوا ما انه ماذا يخصص
ومن ذا يخصص فمستفاد من قرآين التقرير فان دلت على تخصيص
الفاعل بالتخصيص فذاك والا فالناس شرع كما بيناه فى شرح
المختصر فى مسيلة التقرير النسخ ومنها على قولنا فى النسخ
ونسخ الانشا ولو كان بلفظ القضا او الخبر قيل الضمير فى كان
يعود فيتبادر على الانشا وانما قلت كان لانى لو وجد فيها توهم
فتوهم ان المعنى ولو كان النسخ بلفظ الانشا او الخبر غايته ان
الضمير فى كان على يعود على النسخ وليس هذا المقصود و
والمعنى ان نسخ الانشا حاكم ولو كان الانشا واقعا بلفظ القضا
او الخبر وهما مسيلتان فى الاولى فذهب بعضهم الى ان الانشا اذا
وقع بلفظ القضا بمثل قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا
فلا يجوز وقوع النسخ فيه وزعموا ان لفظ القضا انما يستعمل
فيما لا يتغير حكمه ولم اجد هذا القول الا فى كتب التفسير
والثانية بعض من منع تخصيص الاخبار على المنع مطلقا سوا
كان الخبر خبرا فى اللفظ والمعنى او خبرا فى اللفظ مع كونه
انشا فى المعنى لنسخ الاخبار والمقصود بها الامر والنهى نحو
والوالدات يرضعن اولادهن واذ اخذنا ميثاق بنى اسرايل
ان لا تعبدوا الا اياه فان قلت اين تصريحكم بحكاية
المذهبين قلت قد اشرت اليهما بقولى ولو ومن عادتى الاشارة
بها الى خلاف ضعيف لا ينتهض بحيث يصرح بحكايته او
احتمال خلاف وان لم يوجد ولو ان الفطن تامل اصغى
فى هذا المجموع الصغير الذى سميته جمع الجوامع وجعلت اسمه

عنوانا على معناه وتزيين الاقوال وبما ثلتها والمسايل
وفروعها والقايلين وتعديدهم واطلع على مغزاى
فى ذلك لقضى العجب العجاب وعلم كيف اماطنا القشره
من اللباب واعلم انى لم اقتصر فى هذا الكتاب على الموجود
فى كتب الاصول بل ضممت اليه شيا كثيرا من كتب المتكلمين
وكثيرا من كتب المحدثين وكثيرا من كتب الخلافيين
وكثيرا من كتب الفقها وكثيرا من كتب المفسرين وشيا
مجاوزا للحد مما سمح به الفكر واستخرجه النظر ووضعه
الفهم موضعه مما لم اسبق اليه وهو وسيع وفقنى لكتابة
شرح عليه واف بالغرض منبه على ما رمزت اليه على وجه
الاستقصا لدخل فى اعتقاد كثيرة النسخ ومنها على
قولنا وقولهم هذا ناسخ لا الناسخ قيل لا يكون لقول
الراوى هذا ناسخ امر وتعين قوله هذا الناسخ واى
فرق فقلت اذا قال هذا ناسخ فقد ادعى نسخا ولم
يبينه وجاز ان يظن ما ليس بنسخ نسخا فان النسخ
امر اجتهادى فلا يلتفت اليه واما اذا كنا نعرف
انه منسوخ وشككنا فى تعيين الناسخ فقال لنا هذا
هو الناسخ فقبل قوله لانه لما ثبت اصل الناسخ ولم
يبق الا معرفة عينه اكتفينا فيه بقوله لسهولة امره
وظن عدم الغلط فيه ولا اعتبار باحتمال غلطه
لبعده كما لا يظن ذلك فيما اذا قال هذا سابق بل يقبل
قوله هذا سابق كما قدمناه وان احتمل غلطه وظنه
غير السابق سابقا ولكن ذلك بعيد لانه امر تاريخى لا امر

فقهى

فقهى اجتهادى ومنها قيل لم افتتحت كتاب جمع الجوامع
بجملة فعلية حيث قلت نحمدك اللهم على نعم تؤذن
للحمد بازديادها ولم تات باسمية فتقول الحمد لله والا
لدلالتها على الاستقرار والثبوت وبها افتتح
الله كتابه العزيز بعد البسملة فقلت الفعلية دالة
على التجدد لدلالة الفعل على الحدث بخلاف الاسمية فانها
مسلوبة الدلالة على الحدث وضعا ولما كان هذا الكتاب
من النعم المتجددة ناسب ان يوتى بما يدل على التجدد
وهذا بخلاف كتاب الله العزيز فانه قديم ولم يتجدد فالاسمية
انسب به وهذا معنى لطيف وسر غريب استنبطته
وبه يعتضد من افتتح كتابه بالجملة الفعلية كالرافعى
فى شرحه والغزالى قبله فى كثير من كتبه وخلق ولست ادعى
ان الافتتاح بالفعلية فى كلام البشر اولى مطلقا وكيف وقد
افتتح امامنا الشافعى رضى الله عنه كتاب الرسالة بالاسمية
حيث يقول الحمد لله الخطبة وانما ادعى انه لو لوحظ معنى
نعمة تجددت مع قطع النظر عن النعم المستقرة فالاحسن
لفظ يدل على التجدد بخلاف ما اذا لوحظ معنى النعمة
وتعلقها بالحامد من حيث هى بقى هنا بحث وهو انه هل
الاولى ملاحظة النعمة المتجددة او النعم من حيث هى
الذى يظهر انه هذا يختلف باختلاف المقامات وان النعمة
اذا فجات العبد فملاحظتها بخصوصها وقت فجاتها
انسب ولذلك شرع سجود الشكر عندها ولو اخره لفات
وقته فذلك لان الشارع يطلب ملاحظتها بخصوصها والقيام



بشكرها عند تجددها ومن ذلك مصنف الكتاب فيحسن
ان يلاحظ نعمة الله عليه ما جليه لذلك وولما اعذا
البحث بحث ادق منه فنقول قد يقصر قوى العبد
عن ملاحظة الوصفين الخاص وهو هذا المتجدد بذلك
الامر المتجدد والعام وهو النعم التي هو منغمس فيها
والاولى تضعيف القوى ما ذكرناه من ملاحظة الخاص
وقد يقوى على الملاحظتين وذلك السعيد الذي
لا يغفل عن ربه طرفة عين بل هو بالمرصاد لما ياتي من
قبله والاحسن لهذا السعيد ملاحظة النعمتين فان
في ملاحظة احديهما اعراضا وسكوتا وغفلة عن الاخرى
وذلك نقص والشافعي رحمه الله ع كان من اقويا العباد
فكانه لاحظ النعمتين فلذلك جاء بالجملة الاسمية بخلاف
غيره منا فان قولنا يضعف عن هذا الاستعداد التام
لا يقال لسنا عاجزين عن الاتيان بالجملة الاسمية لانا نقول
لهذا القائل انت في واد ونحن في واد لانا لا نعني
بالملاحظتين ارادة لفظهما على اللسان بل امتلا القلب
بهما بحيث يستغرقان القلب ولا يستغرقهما القلب واما
التلفظ المحض فذلك لا نغفل به وهو نقص يحتاج الى
الاستغفار والى ذلك الاشارة بقول رابعة العدوية
رضي الله عنها استغفارنا يحتاج الى استغفار ولا يلزم
من كون الحمد والاستغفار المحدوث عن حضور القلب نقصا
بالنسبة اليهما مع الحضور وان لا يكون فعلهما قربة بل
التلفظ وان لم يكن معه حضور خير من الصمت والى ذلك

الاشارة

الاشارة بقولنا في الشرف من جمع الجوامع واحتياج استغفارنا
لا يوجب ترك الاستغفار وهو جواب سوال مقدر تقديره
اذا احتاج استغفارنا الى استغفار فهلا وجب والجواب
ما ذكرناه من انه خير من الصمت فاحتياجه اليه لا يوجب
الصمت عنه في اضافة الاستغفار لنا حيث قلنا استغفارنا
ولم نقل الاستغفار ما يفهم ان المحتاج الى الاستغفار
هو استغفارنا واستغفار امثالنا لا الاستغفار الخاص
من عباد الله الذين اذا استغفروا امتلا القلب باستغفارهم
ووافق ضميرهم لسانهم ولسانهم فعلهم اذا عرفت هذا
فهمت السر في العدول عن الاسمية الى الفعلية من ضعيف
العويل في مقام الربوبية وعند هذا المنهي عنه يشتمل على
دقيقة وهي انه اذا تعارض الاستغفار والحمد مع الحضور
في الامر الخاص المحمود عليه او المستغفر منه مع التلفظ المطلق
بلا حضور فقد يقول السادة في العلم الاطلاق اولى من حضور
شي والغفلة عن غيره وما يدري الجهول ان الحضور ولو طرفة
عين خير من الغفلة فاعلم ان الحضور ولو لامر خاص خير من
الحضور وان كان مع العموم سمعت الشيخ الامام سقى الله
عهده يقول ينبغي للمسكين الواقف بين يدي ربه في الصلاة
اذا ركع او سجد ان يتامل قوله خشع لك سمعي وبصري سجد
وجهي ويعلم ان هذه جمل خبرية والمصلي يناجي الله تعالى
فلينظر اهو صادق فيما يقول من خشوع سمعه وبصره وعظامه
وشعره ام كاذب في هذا المقام بين يدي رب الارباب وقد
يضمن الجواب عن هذا السوال شرح موضع اخر من الكتاب

وهو قولنا واحتياجنا استغفارنا الى استغفار لا يوجب ترك
الاستغفار ولو شئت لامليت على هذه الكلمة وقد
بعير ولكن امساك اعسار الكلام فى هذا المقام احذر من
ارخائه والتنبيه على مبادئه اولى من اغفاله وارخائه
اصول الدين ومنها على قولنا وما تصوره
العقل اما واجب او ممتنع او ممكن لان ذاته اما ان
تقتضى وجوده فى الخارج او عدمه او لا تقتضى شيئا انتهى
اى فالاول الواجب والثانى الممتنع والثالث الممكن قيل
هذا يناقض اختياركم متابعة الشيخ ابى الحسن الاشعرى
رضى الله عنه ان وجود كل شئ عينه الذى افتتحتم به هذا
الفصل فان قولكم ذاته يقتضى وجوده صريح فى انهما اعنى
الذات والوجود غيران قلت هذا سوال جيد وقد
يستكل به السمرقندى صاحب الصحايف على قول من قال
وجود كل شئ عينه فقال فى شرح الصحايف لو كان كذلك لبطل
قولنا ما تصوره العقل الخ وسمعت بعض المحققين يقول
فى جوابه دعه يبطل من ذكر هذا القسم وانا اقول انا نقول
بان وجود الشئ عينه صحيح ولا يبطل به هذا وذلك لان
مرادنا بذاته ذاته المتصورة فى الذهن ومرادنا بوجوده
ذاته الخارجية والحاصل ان الذات الحاضرة فى الذهن ان كفى
تصورها فى الحكم بكونها خارجية فهى الواجبة او انها غير خارجية
فهى الممتنع وان لم يكف تكلف فى الحكم بواحد منهما بل جوز كلا من
الامرين فهى الممكن القياس ومنها على قولنا فى القياس
وان لا تكون المستنبطة معارضة بمعارض مناف موجود فى الاصل

قبل ولا



قيل ولا فى الفرع قيل اى حاجة الى قولكم مناف مع قولكم بمعارض
وكلامكم قد يقتضى وقد قدمتم قولكم فى شروط الفرع ونقل المعارضة
فيه بمقتضى نقيض او حر لا خلاف الحكم ومن ذكر الضد والخلاف
غيركم قلت اما قولنا مناف فلان المعارض قد لا يكون منافيا
كما صرحنا به من بعد فى قولنا والمعارض هنا وصف صالح الخ
وهو تحقيق وفهم حسن عن الاولين لم يذكره غيرى وقد حررته
فى شرح المختصر وبينت ان المعارضة تطلق ويراد بها معنيان
معارض مناف ومعارض لا ينافى واما قولنا ويقبل المعارضة الخ فهو
تفريع على اشتراط انتفا المعارض المنافى فى الفرع وهذا طريان من
ابواب الجدل ذكره ابن الحاجب فى الاعتراض حيث يقول المعارضة
فى الفرع بما يقتضى نقيض الحكم الخ وحاصله ان من الشروط على
المختار ان لا يعارض الفرع بمعارض يقتضى نقيض الحكم بان يقول
ما ذكرت من الوصف وان اقتضى ثبوت الحكم فى الفرع فعندى وصف
آخر يقتضى نقيضه فيتوقف دليلك وقد اقتصر من سبقنا على
ذكر النقيض وضممت انا اليه الضد فلا فرق واشرت الى مخالفة
الخلاف وهذا لان المستدل اذا ذكر وصفا فعورض بوصف قائم
فى الفرع يقتضى فيه نقيض ما رامه المستدل كما اذا كان وصف
المستدل يقتضى ثبوت الحرمة ووصف المعترض ثبوت نقيضها
وهو لا حرمة او يقتضى فيه ضد مرام المستدل كما اذا كان وصفه
يقتضى ثبوت الحرمة ووصف المعترض يقتضى ثبوت الوجوب
او الاستحباب مثلا فلا نشك فى قبول هذه المعارضة لانها
تهدم قاعدة المستدل وتبطل رومه اما اذا عورض بما يقتضى
خلاف الحكم الذى رامه فلا يقبل ذلك لانه لا يبطل قوله لامكان

اجتماع المعارض مرامه معه وهذا كما اذا اتى بعلة تقتضي في الفرع
في الحرمة فعارضه بعلة تقتضي فيه وجوب الحد فوجوب الحد
لاينا في الحرمة فله ان يقول هب ان ما عارضت به صحيح ولكنه
لا يعرض عرضي لجواز اجتماع الحرمة والحد ولعلك تقول قولكم
قيل ولا في الفرع ظاهر في ان المختار مقابله وقولكم بعده وهو
المختار صريح في انه المختار وبينهما تناقض فنقول اعلم ان القول
بانه يشترط في العلة ان لا تعارض مستنبطها في الفرع ضعيف
عندنا وهو المشار اليه بقولنا قيل وهذا لان انتفا المعارض في الفرع
شرط ثبوت حكم العلة فيه لا شرط صحة العلة في نفسها فانها
في نفسها تكون صحيحة سوا ثبت الحكم في الفرع ام تخلف لسبب
من الاسباب اقتضى تخلفه فمن ادعاه شرطا للعلة نفسها فقد
وهم واما قول المعارضة في الفرع فحق لان ذلك دافع لغرض المستدل
فكان قبوله والانفصال عنه فعالا الحاصل ان انتفا المعارض
في الفرع شرط ثبوت الحكم لا شرط صحة العلة فليس من قوله العلة
في شي وان كان من قوادح القياس وفي الحقيقة قولنا فيقبل
المعارضة الخ جواب سوال مقدر تقديره اذا لم يشترط نفي
المعارض في الفرع فمثل تقبل المعارضة وتقرير الجواب نعم
تقبل لا لكونها قدحا في العلة بل لكونها قدحا في القياس وانا ارى
ان اذكر امثلة ما يقتضي نقيض الحكم وضده وخلافه فاني لم اذكر
ذلك في شرح المختصر مثال النقيض لو قال قايل وهو وجه
عندنا اذا باع الجارية الا حملها صح كما لو باع هذه الصيعان الا
صاعا فنقول لا يصح كما لو باع الجارية الا ولدها وهذا قريب
الشبه من الفرع اذ لا يشهد بهذه اصلان متقابلان وهنا

يلحقه

يلحقه الشافعي رضي الله عنه باغلب الشبهين اليه قياس علة
الاشباه وهذا اذا عارض بعلة اخرى تقتضي في الفرع نقيض
الحكم فان ادعى ان علة المستدل لنفسها تقتضي النقيض فذاك
قلت لا معارضة مثال الضد ان يقال الوتر واجب قياسا
على التشهد في الصلاة بجامع مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم
فنقول مستحب قياسا على الفجر بجامع ان كلا منهما يفعل في وقت
معين لغرض معين من فروض الصلاة فان الوتر في وقت العشا
والفجر في وقت الصبح ولم يعهد من الشرع وضع صلاتي فرض
في وقت واحد ولو قلنا بجامع المواظبة لكان قلنا لا معارضة
فتامل فهذه ان قادحان لان النقيض او الضد اذا ثبت لزم
مقابل قول المستدل بخلاف الخلاف ومثال الخلاف ان يقال
اليمين الغموس لا توجب الكفارة كشهادة الزور بجامع ان كلا منهما
قول اثم قايله فيقال الغموس يوجب التعزير قياسا على الزور
بجامع اظهار الباطل على وجه من التاكيد من كونه للشافعي الغموس
باليمين وفي الزور بالشهادة واليمين والشهادة اخوان ولا نقول
بجامع الاثم كيلا يكون قلنا لا معارضة فهذا غير قادح اذ لا
منافاة من ثبوت التعزير والكفارة واما قولنا والمختار قبول
الترجيح فمقرر في شرح المختصر وكذلك قولنا وانه لا يجب الايما اليه
والضمير في اليه عايد على الترجيح القياس ومنها على قولنا في
المعارضة والمعارض هنا وصف للعلة كصلاحية المعارض
غير مناف ولكن يوول الى الاختلاف كالطعم مع الكيل في البر
لاينافي ويوول في التفاح ولا يلزم المعترض نفي الوصف عن
الفرع وثالثها ان صرح بالفرق ولا ابدا اصل على المختار والمستدل

الدفع بالمنع والقدح وبالمطالبة بالتاثير ان لم يكن سبرا وهي لاستقلال
ما عداه في صورته ولو بظاهر عام اذا لم يتعرض للتعميم ولو قال ثبت
الحكم مع انتفا وصفك لم يكف اذا لم يكن نفعة وصف المستدل وقيل
مطلقا وعندي انه ينقطع لاعترافه ولعدم الانعكاس ولو ابدى
المعترض ما يخلف الملغي سمي تعدد الوضع وزالت فايدة الالغا
لم يلغ المستدل الخلف بغير دعوى قصوره او دعوى من سلم
وجود المطالبة ضعف المعنى خلافا لمن زعمهما الغا ويكفي رجحان
وصف المستدل بنا على منع العدد وقد يعترض باختلاف جنس
المصلحة وان اتحد ضابط الاصل والفرع فيجاب بحذف خصوصه
عن الاعتبار انتهى قيل ما معنى قولكم غير مناف ولكن يوول و قلتم
ولا يلزم المعترض نفي الوصف ولم تقولوا نفي بيان نفي الوصف كما قال
ابن الحاجب وغيره بل حذفتم لفظة بيان وما معنى قولكم ونالها
ان صرح بالفرق هل معناه يلزمه حينيذ نفي الوصف او لا يلزمه
ولو عطفتم القدح على المنع مع ان المنع قدح وكذلك المطالبة
بالتاثير وما بعده وعلام يعود ضمير انه من قولكم وعندي انه
ينقطع وبم اعترفتم حيث اشرتم الى ذلك بقولكم لاعترافه
وما معنى قولكم ولم يلغ المستدل الخلف الخ فقلت هذه سبع
سولات اما الاول فاقول اعلم ان المعارضة تطلق ويراد بها
شيان احدهما الاتيان بوصف يقتضي مقابل ما اقتضاه وصف
المستدل كما اذا اعتل بوصف يقتضي التحريم فعارضه بوصف
يقتضي الجواز وهذا هو المعنى في قولنا المعارضة في الفرع بما يقتضي
نقيض الحكم كما قررناه في السوال الماضي والثاني الاثبات بعدة
صالحة لان يتعلق بها في الحكم كما صلحت علة المستدل وينشا

الخلاف

الخلاف عنهما في الفرع لا في الاصل والى هذا الاشارة بقولنا وصف
صالح للعلة كصلاحيته وصف المعارض غير مناف اي في الاصل ولكن
يوول الى الاختلاف اي بين المتناظرين في الفرع المعقود له مجلس
المناظرة وقد اوضحنا ذلك بالباب وتقريره انهما اذا اتفقا مثلا
على كون البر ربويا واعتل احدهما بالطعم وبين وجه مناسبته
كان للمعترض ان يقول لم لا تعلقت بالكيل وهو ايضا مناسب
بين ذلك واذا لاحت مناسبتهما وضح ان التعلق باحدهما وترك
الآخر تحكم فاذا قال الشافعي التفاح ربوي قياسا على البر بجامع الطعم
كان للمعترض ان يقول ان العلة الطعم وجاز ان يكون الكيل فلا
يكون التفاح ربويا فما آل اعتراضه في المتنزع في الفرع اذا عرفت
هذا فالقدر المشترك بين المعارضتين الاتيان بوصف يمنع
ثبوت الحكم المدعى في الفرع ثم قد يكون منافيا مطلقا وهو الاول
وقد لا ينافي وهو هذا الثاني واعلم انه ليس من شرط المعارضة ان ياتي
بوصف يكون مناسبه او شبهه مساويا لمناسبة او شبهه وصف
المستدل بل يجوز كونه دونه في المناسبة والشبه اذا اشتركا
في اصل المناسبة والشبه فلا يفهم من قولنا كصلاحيته وصف
المعارض انه مساو له من كل وجه بل المراد اصل المساواة من صلاحية
التعليل نعم اذا عارض بوصف لا يكون مساويا من كل وجه فللمستدل
الدفع بان وصفه انسب واخيل او اكثر شبها اذا كان القياس شبها
وهذا عندنا بناء على منع تعدد العلل فانا لا نجوز التعليل بعلتين
فمتى كان وصفا صالحا للعلة تعلقنا باحدهما وحذفنا الآخر عن درجة
الاعتبار والى ذلك الاشارة بقولنا ويكفي رجحان وصف المستدل بنا
على منع التعدد اي تعدد العلل واشرنا بهذا الى ان من يجوز التعليل

بعلتين لا يكفي بذلك وقد صرح بذلك ابن الحاجب فقال ولا يكفي
في جواب المعارضة كون الوصف المعين راجحا على وصف المعترض
واما الثاني فسمعت الشيخ الوالد رحمه الله يقول ورايته في اجوبته
عن الاسيلة الاصلية التي سالته انا عنها النفي في اللغة معنيان
احدهما فعل الفاعل المنفي تقول نفيت الشي فانتفا وهذا هو اظهر
المعنيين والثاني نفس الانتفا تقول نفي الشي هكذا سمع من
اللغة وعلى هذا المعنى الثاني يكون النفي والاثبات نقيضين
يجتمعان ولا يرتفعان ويكون المراد بالاثبات الثبوت كما ان المراد
بالنفي الانتفا واما اذا اردت بالنفي نفيك للشي وللاثبات اثباتك
له فيكونان ضدين لا نقيضين لانك قد لا تنفي ولا تثبت
انتهى فعلم ان اظهر معنى النفي فعل الفاعل فقولنا في لزوم نفي الوصف
احسن من قول غيرنا بيان نفي الوصف لانه اراد بالنفي الانتفا
واظهر معنييه خلافه ونحن اردنا اظهر معنييه ولذلك لم
نحتج الى لفظة بيان فكان اخصر واحسن ولا يقال لعل غيركم اراد
بالنفي فعل الفاعل لانه لو اراد ذلك لم يحتج الى لفظة بيان بل كان
حشوا واما الثالث فمعناه ان صرح بالفرق لزمه لانه اذا صرح
به فقد التزمه فعليه الوفا به جريا على قضية التزامه واعلم انا
وغيرنا كثيرا ما نطلق مطلق في حكاية المسلة المشتملة على
مذاهب ذكرناها وكذا ذكر الاول اذا لم يكن المختار للدلالة لفظ
الثالث عليهما ثم اذا صرح بالاول وكان الثالث مفصلا فتارة
يشار الى حد في الاول وتارة الى حد في الثاني وانما يظهر ذلك بالسياق
والتامل فقولنا مثلا في باب النسخ وبالقياس وثالثها ان كان جليا
ولا بعدها ان كان في زمنه عليه الصلاة والسلام فالعلة منصوصة

معناه

معناه ويجوز النسخ بالقياس على الاصح والثاني لا يجوز مطلقا
والثالث يجوز ان كان جليا فانه لا يقول احد يمتنع بالجلي
ويجوز بالخفي وانما المنقول عكسه وكذا لا يقول احد يجوز في غير
زمن النبي صلى الله عليه وسلم المستنبط دون زمنه المنصوصة
وقولنا مثلا هنا ولا يلزم المعترض ان قولنا وثالثها ان صرح
بالفرق عكس ذلك والمعنى ولا يلزم المعترض نفي الوصف على
الصحيح والثاني يلزمه والثالث يلزم ان صرح بالفرق واطلق
القول لدلالة السياق عليه فانه لا يقول احد يلزمه اذا لم
يصرح بالفرق دون ما اذا صرح وانما يقال بالعكس او مطلق
اللزوم او عدمه فان قلت فهلا جريتم على قول واحد قلت
رعاية الاختصار تمنع من ذلك فانك اذا تاملت هذه الاماكن
باسرها وجدت منا لا يخص واحدا من الامرين بالاعتبار لا لكونه
اخصر في ذلك المكان وهذا فن من البلاغة واما الرابع فاقول
انما المعنى فالقدح هنا افساد العلة بطريق من طرق افسادها
وليس المعنى به مطلق القدح في الدليل كما عنيناه في قولنا
القوادح منها النقض الخ والدفع اعم من القدح لانه قد يكون
بالقدح بالعلة وقد يكون بمنع وجودها في الفرع مثلا او
غير ذلك من دوافع القياس مع تسليم ان العلة صحيحة
وقد بينا في شرح المختصر ان الاعتراضات وان اكثر الجدليون
القول في تفاصيلها فحاصلها سبعة الاول طلب الافهام
وهو الاستفسار الثاني ان القياس هل نوع في ذلك اذ ليس
كل مقام يحتج او يمكن فيه القياس فان منع تمكنه من القياس
مطلقا فهو فساد الاعتبار او قياسه المخصوص وقال وضعته

فى غير موضعه فهو فساد الوضع وهذان الاعتراضان نظرفان جملة
قول المستدل اعنى قياسه المركب من فرعه المتنازع فيه
والاصل والعلة التى جمع بها وثم اعتراضات خمسة خاصة
وذلك لان المستدل عليه تفهيم المعترض كلامه والا فعلام
تعرض ومن ذا يناظر وهذا مقام الاستبشار ثم اذا اندفع فى
القياس فلابد ان يتمكن منه وهو مقام فساد الاعتبار وفساد
الوضع ثم اذا تمكن من القياس فعليه تبيين مقدماته
لتبيين مراده وهى حكم الاصل وعلته وثبوتها فى الفرع ولكن
ذلك على وجه يستلزم غرضه من الثبوت فى الفرع ليلا ينصب
عرضه وليكن ذلك الحكم مطلوبه الذى ادعاه واتى بالدليل
لاجله اذا عرفت هذا فنقول قد عرفت الامرين الواردين
على القياس بجملته الثالث ما يرد على المقدمة الاولى من القياس
وهو دعوى حكم الاصل ولا مجال للمعارضة فيه لانه غصب لمنصب
الاستدلال فتعين المنع اما ابتدا وهو منع حكم الاصل او بعد
تقسيم وهو بعد التقسيم الرابع ما يرد على المقدمة الثانية
ويعنى بها دعواه ان الحكم معلل بكذا وذلك بمنع وجوده
او بالقدح فى الوصف اما منع كونه علة او تقدم بامره او عدم
افضائه الى المصلحة او وجود المعارض او عدم ظهوره او عدم
انضباطه او النقض او الكسر او عدم العكس الخامس ما يرد على
المقدمة الثالثة ونعنى بها دعوى وجود العلة فى الفرع
مساوية لوجودها فى الاصل وهو المنع فنقول لا اسلم وجودها
فى الفرع او المعارضة فيه بما يقتضى نقيض الحكم او يدفع المساواة
باعتبار ضميمة شرط فى الاصل او مانع فى الفرع وهو الفرق او

باعتبار

باعتبار نفس العلة لاختلاف فى الضابط او من جنس المصلحة
السادس ما يرد على المقدمة الرابعة ونعنى بها قول المستدل
فيوجد الحكم فى الفرع ولا شك فى هذا المقام الى المنع وقد ينهض
الدليل بل يدعى المخالفة وسهاما مقتصر عليها وهو دعوى
مخالف حكم الفرع او مدعيا ان دليل المستدل نقيضه وهو
القلب السابع ما يرد على قول المستدل بعد دعوى ثبوت الحكم
فى الفرع وذلك هو المطلوب لان المستدل مثلا لابد ان يقول
مثلا التفاح ربوى قياسا على البر بجامع الطعم فانه العلة
لكذا وكذا لو هى موجودة فى التفاح فيكون ربويا وهو المطلوب
والوارد حينيذ المنع فنقول لا اسلم بل النزاع باق وذلك هو
القول بالموجب واما التركيب فليس سبق الامر انه لرجوعه
الى منع حكم الاصل او منع العلية او وجودها واما التعدية فى
للمعارضة فلذلك لم يفرد التركيب ولا التعدية بالذكر فى جمع
الجوامع لدخولهما فيما ذكرناه اذا عرفت هذا فالقدح عبارة عما
يفيد العلة وهو ما عددناه لكن هنا الاعم مطلق ما يفسد القياس
فان قلت فقد قلتم القوادح وعنيتم بها مطلق ما يفسد
القياس او عددتم منها القلب والقول بالمركب وفساد الوضع وفساد
الاعتبار قلت لانا عنينا بالقوادح ثم ما يقدح فى الدليل بجملته
سوا العلة وغيرها كما بيناه ذكره فى اول هذا الفصل فان قلت
فقد اطلقتم الجمع القدح فى مكان واردتم به خلاف ما اردتم
به فى مكان اخر قلت لم نطلقه هنا بل ضممناه الى المنع
والمطالبة بالتاثير تفهم ان المراد قدح خاص وان اللفظ
اطلق اختصارا فقولنا وله الرفع كلام جامع وقولنا بالمنع

الخ تفصيل لموارد الدفع والمنع قوله مثلا لا اسلم وجود الوصف
فى الاصل فتقول مثلا لو عورض فى طعميتا البطيخ بالكيل م
لا نسلم انه مكيل لكثرة تعاده زمن النبى صلى الله عليه وسلم
وكان اذ ذاك موزونا او معدودا والقدح ان يقول
مثلا ما ذكرت من الوصف خفى فلا يعلل به او غير منضبط
او غير ظاهر او غير وجودى او نحو ذلك من قوادح العلة
وهذان الجوابان سبيلان للتعليل بالمناسبة والشبه
والسيرة وغيرها قولنا وبالمطالبة بالتاثير ان لم يكن
سبرا هذا بطريق ثالث يختص بما اذا لم تكن الطريق التى
اثبت بها الوصف سبرا وهو ان يطالبه بتاثير الوصف
شبها كان او مناسبة اما اذا كان اثبت وصفه بطريق
السبر والتقسيم فليس له ان يطالب المعترض بالتاثير فان مجرد
الاحتمال كاف فى دفع السبر فعليه دفعه ليتم له طريقة السبر
قولنا وبيان استقلال الخ هذا جواب رابع وهو ان يبين
المستدل ان ما عدى الوصف الذى عورض به مستقل فى
صورة من الصور اما بظاهر من النصوص او اجماع فيمتنع لذلك
ان يكون وصف المعترض علة فى موضع التعليل لئلا يلزم
الغا المستقل واعتبار غيره قولنا اذا لم يتعرض للتعميم
هذا قيد فى هذا الرابع اى شرط ان لا يتعرض للتعميم والا
تستحيل صورة المسئلة لانه لو تعرض للتعميم لكان مثبتا
للحكم بالنص لا بالقياس فيخرج عما نحن فيه وقد تحرر هذا
اندفاع المعارضة بطريقين عامين وهما المنع والقدح
وبطريق مختص بما اذا لم يكن القياس سبرا وهو الثالث

وبطريق

وبطريق بشرط ان لا يتعرض فيه للتعميم لئلا تستحيل صورة المسئلة
وهو الرابع وهذا هو السر فى اتياننا بحرف الجر فى الثالث والرابع
قلنا وبالمطالبة وبيان وعدم اتياننا به فى القدح والخامس
واما الخامس فالضمير فى انه عايد على المستدل وتقرير هذا
ان المستدل اذا قال ثبت الحكم فى صورة مع انتفا هذا الوصف
الذى عارضتنى به فتارة ياتى بصورة مشتملة على الوصف
الذى ادعى انه هو العلة وتارة ياتى بصورة لا تشتمل عليه
فان كان الاول فهو كاف لانه فى الحقيقة قادح فى وصف المعترض
لعدم الانعكاس والعكس عندنا شرط مباين على منع تعدد
العلل وان كان الثانى لم يكف لانه كما تفسد علة المعترض
كذلك تفسد علة المستدل لان الانعكاس لازم لهما لوجدان
الحكم بدون وصفيهما وعندى ان المستدل ينقطع حينئذ بايراد
الصورة المشار اليها لاعترافه بعدم انعكاس علته فان قلت
هل انقطاعه هنا على راى مانع علتين او مطلقا بل قلت مطلقا
اما على راى مانع علتين فواضح واما على راى مجوزهما فلانه
بايراد الصورة التى لم تشتمل لا على وصف المعترض ولا على وصفه
يعرف بانها قادحة والا لم يكن لايراده اياها وجه وقدحها
فى وصفه كقدحها فى وصف المعترض سوا فاذا قدح بها وصف
المعترض كان معترضا ببطلان وصفه وذلك غير الانقطاع وقد
اشرنا بقولنا اذا لم يكن معه وصف المستدل الى انه انما يكفى
اذا كان معه فشمل كلامنا الصورتين اللتين اشرنا اليهما وقولنا
وقيل مطلقا يعنى قيل انه لا يكفى مطلقا سوا اشتملت الصورة
التى اوردها على وصفه ام لم تشتمل وهذا ظاهر اطلاق ابن الحاجب

حين قال ولا يكفي اثبات الحكم في صورة دونه لجواز علة اخرى
واما السادس فللمستدل الغا الخلف واخراجه عن درجة
الاعتبار بما شا من الطرق المصححة الا طريقين احدهما عام
لكل مستدل وهو دعوى ان الخلف الذي ذكره المعترض
قاصر فان قصوره لا يخرجه عن كونه صالحا للعلية لجواز التعليل
بالقاصرة ولكونها مساوية للتعليل للمتعدية اذ لا ترجح
العلة بتعديها والخلاف فيهما معروف اما في التعليل
بالقاصرة فقدمناه في القياس واما في انه هل ترجح المتعدية
او القاصرة او يستويان فذكرناه في باب الترجيح والثاني
خاص بمستدل سلم وجود المظنة فلا يفيد ان يقول
الوصف الذي عارضتني به ضعيف المعنى ان ضعف معناه
ولا يصير بعد ثبوته ثبوت المظنة التي بها التعليل وهذا
مقرر في شرح المختصر والى الطريقين اشرنا بقولنا بغير دعوى
قصوره او دعوى من سلم وجود المظنة ضعف المعنى اي فانه
لا الغا بهذين واما قولنا خلافا لمن زعمهما الغا اي زعم
ان دعوى القصور الغا وهذا من قايله اما بنا على ان العلل
القاصرة باطل ان كان يعتقد ذلك او على انها دون المتعدية
عند التعارض وان رجحان وصف المستدل كاف في دفع
المعارضة وزعم ابن سليم وجود المظنة شي لا يدفع الالغا
لضعف المعنى وهو مذهب ضعيف واشرنا بقولنا زعمهما
الغا الى ان احدا لا يقول انهما غير الغا ويجوز للمستدل ذكرهما
وانما يجوز للمستدل ذكرهما وجعلهما دافعين للخلف من
يعتقدهما الغا فعاد الخلاف الى انهما هل هما الغا او لا فمن قال

هما الغا

هما الغا دعاهما مفسدين للالغا ومن قال ليسا بالغا لا يمكنه
الا دعوى عدم قبولهما لعدم فايدتهما وما في قولنا ما لم يلغ عم
المستدل مصدرية اي مدة عدم الغا المستدل الخلف واما
الاكتفا برجحان وصف المستدل على وصف المعترض في دفع
المعارضة فهو اختيارنا بنا على منع تعدد العلل كما ذكرنا
في الكتاب وابن الحاجب اختار انه لا يكفي وذلك منافيه
على جواز اجتماع علتين على معلول واحد متاخرا عن اصله
ولعلم ان قولنا قد زالت فايدة الالغا ما لم يلغ الخ احسن
واصح من قول غيرنا وفسد الالغا لان الالغا لا يفسد بل
هو صحيح واذا اتى المعترض بخلفه فذلك اعتراف منه بصحته
ولكن اتيانه بخلفه يزيل فايدته التي هي سلامة وصف المستدل
لانه بنص المعترض ولا يخفى عليك ان الخلف من المعترض
تارة يكون وصفا مستقلا غير الوصف الذي عارض به اولا
وتارة يكون قيدا فيه زايدا وتارة يكون بنقصان قيد منه
وهذا لان المعارضة قد تكون بوصف مستقل فالكيل
للطعم او بقيد زايد او بنقص قيد كما ذكرناه في شرح المختصر
واما قولنا في هذا الفصل ولا ابدا اصل على المختار فاحسن
من قول غيرنا والمختار لا يحتاج الى اصل لان العموم من ذلك
انه لا يفتقر اليه فتقبل منه المعارضة وان لم يعتضد باصل
وهذا لا يصير ولا يقول به احد فان الوصف ان لم يكن له اصل
يشهد له بالاعتبار لا تصح المعارضة به وانما الخلاف في انه هل
يلزمه اذا عارض ابدا الاصل الذي اليه استناده والبوح به
في مجلس المناظرة او لا يلزمه ذلك المختار وعندنا وعند ابن

الحاجب وهو مراده بقوله لا يحتاج الى اصل انه لا يلزمه لانه
ليس بمدعي بل معترض ووظيفة المعترض الهدم لقاعدة
لا بنا قاعدة لنفسه ولا يلزم من غصب منصب الاستدلال
وقيل يلزمه وهو ضعيف والمسيلة مقررة في شرح المختصر
ولا زيادة بجمع الجوامع على المختصر فيها الا تغييره العبارة
حيث وضع لفظ الابدا موضع الاحتياج وسر ما ابديناه
واما الاعتراض باختلاف جنس المصلحة وجوابه فقد قررناه
في شرح المختصر وانت اذا تاملت هذا الفصل في جمع
الجوامع عرفت اشتماله من الاعتراضات الجدلية على
المعارضة وتدخل فيها التعدية لانها معارضة قاصة
وتعدد الوضع واختلاف جنس المصلحة فلا يطالبني في باب
القوادح بذكر شي من ذلك لاني قد قدمته هنا فكيف
اكرره والكتاب شانه الاختصار والفرار من التكرار وبه
يفهم ايضا ان تعدد الوضع واختلاف جنس المصلحة ضربان
من المعارضة وكذلك التركيب وقد نبه عليه ابن الحاجب
فاغنانا الله بتقديم هذا هنا عن اعادة الكلام في هذه
الامور تراجيح ومنها على قولنا في باب الترجيح وان العمل
بالمتعارضين ولو من وجه اولى من الغا احدهما ولو سنة
قابلها كتاب ولا يقدم الكتاب على السنة ولا السنة عليه
خلافا لزاعمها انتهى قيل قولكم ولو سنة الخ هو قولكم بعد
والاصح تساوي المتواترين من كتاب وسنة وثالثها تقدم
السنة لقوله ليبين انتهى قلت لا بل هذا فيما اذا تقابل الكتاب
والسنة سوا كانت السنة متواترة ام احادا وامكن الجمع

من وجه

من وجه فانه لا يلغى معه احدهما وان كان مرجوحا لامكان اعمالهما
ومن الناس من انكر الجمع بين الدليلين مطلقا وهو راي مردود
ومنهم من قال هذا فيما اذا لم يكن سنة قابلها كتاب فان كان
قدم الكتاب ومنهم من عكس وقال بل تقدم السنة لانها بيان
فمهد ان القايلان يقبل احدهما بان الكتاب ارجح واخر بان
السنة مبينة ويمثلون بقوله صلى الله عليه وسلم في البحر الحل
ميتته فانه عام في مسيلة البحر مطلقا سوا خنزيره وغيره
مع قوله تعالى او لحم خنزير فانه يقتضي تحريم كل لحم خنزير
سوا خنزير البحر وغيره فيتعارض عموم السنة والكتاب في الخنزير
فمنهم من يقدم الكتاب ويحرمه ومنهم من يقدم السنة ويحلله
ومنهم من يقول ينظر فان امكن الجمع ولو من وجه واحد جمعنا
والا خصصنا بالتقابل ونقول اذ ذاك نقدم الكتاب ان
كانت السنة احادا وان كانت متواترة ايضا فهذه
المسيلة التي ذكرناها اخيرا في الترجيح بقولنا والاصح تساوي
المتواترين الخ فالاصح ما ذكرناه من التساوي والثاني تقديم
الكتاب وطوينا ذكره لوضوحه والثالث تقدم السنة لقوله
تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وانما ذكرنا علته لانه قول
غريب لا وجود له في الكتب المشهورة بين ايدي الناس ومنها
على قولنا في المفهوم وشرط ان لا يكون السكوت ترك لخوف
ونحوه ولا يكون المذكور خرج للغالب خلافا لامام الحرمين
او لسوال او لحادثة او للجهل بحكمه او غيره مما يقتضي التخصيص
بالذكر ولا يمنع قياس السكوت بالطرف بل قيل نعمه المعروض
وقيل لا نعمه اجماعا انتهى قيل على م يعود الضمير في قولكم

هناك ء

ولا يمنع وكيف حكيتم قولا بالتعميم والاجماع فى مقابله واما المعروض
فقلت اما الضمير عنا فعايد على ما فى قولنا لا يقتضى التخصيص
والمعنى ان شرطه ان لا يكون شى من الاسباب التى تقتضى تخصيص
القيد بالذكر ولا يمنع ان يقاس المسكوت على المنطوق ولا يخفى
ما فى هذا من حسن اللفظ فى مقابلة المقتضى بالمانع وهما
متقابلان وهو نوع من المطابقة تا فيه من الاثبات اولا
والنفى بالتاخير وهذا فن من البلاغة ولك ان تجعل الضمير
فى يمنع عايدا على التخصيص بالذكر والمعنى ولا يمنع التخصيص
والحالة هذه بالذكر ان يلحق المسكوت بالمنطوق اذا اقتضى
القياس الحاقه وقد يستفيد من هذا مسيلة حسنة وهى انا
حيث لا نجعل القيد مخصصا فهل نقول ان ما ورآ ذى القيد
كالمعلوفة فى قولنا الغنم السايمة داخل فى عموم قولنا الغنم
وان وجود لفظ السايمة كالعام اذ لا تاثير له فى منع المعلوفة
ومن الدخول تحت عموم لفظ التعميم او نقول انه منع دخوله
تحت العموم وبقى مسكوتا عنه كما كان اذ لا مفهوم يتقيد
ولا لفظ يقتضيه الحق الثانى وادعى بعضهم فيه الاجماع
وهو قضية قول ابن الحاجب فى اثنا المسيلة واجيب
بان ذلك فرع العموم ولا قايل به وقال بعضهم بالاول والى
ذلك الاشارة بقولنا بل قيل يعمه المعروض واشرنا بقولنا
اجماعا فى قولنا وقيل لا يعمه اجماعا الى ان هذا القول قد ادعى
قيام الاجماع عليه فيكون ما وراه خارقا للاجماع ولا فايدة
فى قولنا وقيل لا يعمه اجماعا الا البينة على ذلك ولا نفى قولنا
ولا يمنع قياس المسكوت بالمنطوق ما نعرف ان الالحاق به قياسا

سابع

سابع وبهذا خرج الجواب عن قولكم كيف قلتم قولا بالتعميم والاجماع
فى مقابله وتقريره انا لم ندعى قيام الاجماع على مقابله نقلنا
ان بعضهم ادعى ذلك واما المعروض فهو اللفظ العام وهو
قولنا الغنم مثلا فى قولنا الغنم السايمة عارض له وانما قلنا
المعروض ولم نقل الموصوف لانا لو قلنا الموصوف اوهم
اختصاص ذلك بمفهوم الصفة وهو لا يختص به اذ هذه الامور
تمنع القول بالمفهوم فى لفظ الصفة والشرط وغيرهما ولم نقل
المقيد لان من يدعى ان اللفظ عام او انه لا ينافى العموم
فيجوز الالحاق به قياسا لا نسلم وجود قيد ونقول لفظ السايمة
ليس قيدا لانه ما جا للتقييد وانما خرج لغرض ورآ التقييد
ومنها قيل ذكرتم فى التخصيص ان العام لا يخص بمذهب الصحابى
حيث قلتم ومذهب الراوى ولو صحابيا ثم قلتم فى الكتاب
الخامس قول الصحابى على صحابى غير حجة وفاقا وكذا على غيره قال
الشيخ الامام الا فى التعبدى وفى تقليده قولان لارتفاع
الثقة بمذهبه اذ لم يدون وقيل حجة فوق القياس فان اختلف
صحابيان فكدليلين وقيل دونه وفى تخصيصه العموم قولان
وقيل ان انتشر وقيل ان انضم اليه قياس تقريب وقيل قول الشيخين
فقط وقيل الخلفا الاربعة وعن الشافعى الا عليا اما وفاق الشافعى
رحمه الله تعالى زيدا فى الفرايض فلدليل لا تقليدا انتهى فقد ذكرتم
المسيلة وما نعرف تقليده غير كون قوله حجة وما وجه استثناء
الشيخ الامام والدكم رحمه الله المتعبديات من كون قول الصحابى
عن وجه ما تقرير وفاق الشافعى زيدا فقلت اما الاول فالمتقدم
فى التخصيص ان مذهب الراوى لا يخصص ولو كان الراوى صحابيا



وهذا سواكان قوله حجة ام لا والذي ذكرناه هنا انه ان فرعنا
على ان قوله حجة دون القياس ففي تخصيص العموم به قولان
وهذا سوا كان الصحابي راويا او لم يكن وقد حكيناهما وجهين
في شرح المختصر ووجه كونه لا يخصص وان كان حجة محجوج
بالعموم وان الصحابة كانت ترجع الى العمومات وتدع به كون
اجتهادهم واما الثاني فانه لا يلزم من كونه غير حجة ان لا
يقلد الا ترى الى المجتهدين يقلدون وليست اقوالهم بحجة
فمجتهد الصحابة اذا لم يجعل قوله حجة حين تقليده خلاف
ذهب امام الحرمين وغيره الى ان العامي لا يقلده قالوا وليس
هذا لانه دون المجتهدين من غير الصحابة معاذ الله فهم اجل
واعظم قدرا قالوا بل لان مذاهبهم لا يوثق بها فانها لم تثبت حق
الثبوت كما ثبتت مذاهب الايمة الذين لهم اتباع قد طبقوا
طبق الارض ودونوا مذاهبهم فاتقنت بها القلوب وبها جزم
ابن الصلاح في كتاب الفتيا واراد انه لا يقلد التابعي ايضا
ولا غيره ممن لم يدون مذهبه وانما يقلد الذين دونت مذاهبهم
قلت فعلى هذا ينحصر التقليد في الايمة الاربعة والاوزاعي
وسفيان واسحاق وداود على خلاف في داود فكابن الصلاح وغيره
لان هولاء دون الاتباع ولابي ثور اتباع قليلون جدا وذهب
الامام والغزالي الى ان الشافعي هو الذي يجب على كل مخلوق
ان يقلدوه وتابعهما على ذلك طايفة وذهب ابن حزم الى انه لا يقلد
الا الصحابة والتابعون وان كان لا بد من تقليد غيرهم فيتقلد به
محمد بن نصر المروزي من اصحاب الشافعي والخطيب والذهبي في صفة
محمد بن نصر كما حكيناه في الطبقات في ترجمة محمد بن نصر ومحمد بن نصر

كما وصف



كما وصف وازيد لكن لا يخرج عن مذهب الشافعي فكان ابن حزم
يدعي انه ان كان لا بد من تقليد فليقلد مذهب الشافعي الذي
امتحله محمد بن نصر المطلع على السنة واقوال السلف ومن هذا
تستفيد شيا قد قررته في الطبقات الكبرى ولم يحملني عليه فيما
اعرف احسب عرف التعصب للشافعي بل ما دعا اليه نظري وجدته
بعد شدة التفحص وهو اني اعتبرت الدال غير المقلدين لواحد
من الاربعة فوجدت الكل مطبقين على انه ان كان تقليد لاحد فليكن
الشافعي وهم مجمعون على انه متوسط بين الراوي والاثري
اخذ بمجامع الامرين من غير افراط ولا تفريط فهو احد من الجانبين
وعلى ذلك جميع المحدثين الا من شذ ان لا يعبا به من متاخري
حنابلتهم ثم وجدت طوايف الايمة الثلاثة المالكية والحنفية
والحنابلة متفقين على انه ان كان تقليد لغير ايمتهم فليكن الشافعي
وانت بحال على ما تحقق هذا الفصل على نظري واياك ان تعتمد
دليلا لهم لا يعرف فانه ما ادرك بالمنع ولا انكار ذلك عليك
بامعان النظر في كلام ايمتهم كثيرا من ذلك ما يخرج عن حد الاحصا
بحضور المباحث والكلام فلا تجد حنفيا الا وهو يقول ان
لا بد من الخروج عن مذهب ابي حنيفة فليكن الشافعي وكذلك
المالكي وكذلك الحنبلي وقد خرجنا عن مقصود ما نحن فيه فلنعد
الى الكلام من تقليد الصحابي فنقول وذهب غيرهم الى انهم
يقلدون لانهم قد نالوا مرتبة الاجتهاد وهم بالصحبة يزدادون
رفعة وهذا هو الصحيح عندي غير اني ادعي خلافا بينا في الحقيقة
بل ان تحقق ثبوت مذهب عن واحد منهم جاز تقليده وفاقا
والا فلا لكونه لا يقلد بل لان مذهبه لم يثبت حق الثبوت فان

ووقف بزاويه ال دا

قلت قد صحت اقاويل خلاف منهم قلت امام الحرمين لاينكر ذلك
ولكن يقول مالم يدونه عنهم ولم يكن لهم اتباع يحررون قولهم حق
التحرير لم تحصل الطمانينة به واعلم ان كلامنا انما هو في الصحابي
العالم وهذا يعرف من قولنا قول الصحابي فان غير العالم لا قول
له ومن اصولنا ان الصحابة كلهم عدول فعدالة من ليس بعالم
منهم تمنعه عن ان يقول في الدين بلا مستند وبذلك تعرف
ان اطلاقنا الصحابي حسن من تقييد بعض المتاخرين انه العالم
لان اضافة القول اليه منبئة عن ذلك كما عرفناك واما الثا
فان الشيخ الامام استثنى التعبديات لانه ظهر ان الصحابي انما
فعلها توقيفا اذ لا مجال للاجتهاد فيها واصل ذلك كلام الشافعي
رضي الله عنه قال في اختلاف الحديث روي عن علي كرم الله وجهه
انه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجدات
فلو صح لقلت به لانه لا مجال للقياس فيه فالظاهر انه انما فعله
توقيفا ولكن الاصحاب كره لذلك من تفاريع القديم ونازعهم
الشيخ الامام فذكر ان الذي ينبغي ان يكون قول الصحابي هنا
حجة قديما وجديدا للمعنى الذي ابدا الشافعي قال واما
اعتلالهم بان ذلك من تفاريع القديم فلا يصح لان الاختلاف
من الجديد رويناه من طريق المصريين عنه قلت ودعواه
ان اختلاف الحديث من الجديد صحيحة وان استدلاله على
ذلك بروايته من طريق المصريين ففيه نظر فلا يلزم من روايته
لطريق المصريين ان يكون جديدا الا ترى ان الام كلها من طريق
المصريين لان راويها الربيع المرادي وبعضها قديم قطعا مثل
كتاب الرهن الصغير وغيره واعلم انك اذا نظرت ما سطرناه في جمع

الجوامع



الجوامع هنا في مسئلة قول الصحابي مع ما سطرناه في باب التراجيح
حيث قلنا وثالثها في موافق الصحابي انه كان حيث مره المعزى
بذكر الفرايض ورابعها ان كان احد الشيخين مطلقا وقيل
الا ان يخالفهما معاذ في الحلال والحرام او زيد في الفرايض ونحوها
فان الشافعي يوافق زيدا في الفرايض جمعا فقيل ومعاذ في احكام
غير الفرايض ع قولين انتهى حصلت من قول الصحابي على اثني عشر
قولا احدها انه غير حجة مطلقا ولا يرجح به ولا يقلد والثاني
انه غير حجة ولكن يصلح للترجيح والتقليد والثالث غير حجة
ولا يقلد ولكن يصلح للترجيح فقط والرابع غير حجة الا في التعبدي
والخامس غير حجة الا ان خالف القياس والسادس غير حجة
الا ان ينضم اليه قياس تقريب والسابع غير حجة الا ان انتشر
والثامن غير حجة الا ان يكون احد الشيخين ابي بكر وعمر والتاسع
احد الخلفا الاربعة ابا بكر وعمر وعثمان وعليا والعاشر الا ان
يكون احد الخلفا الثلاثة ابا بكر وعمر وعثمان واليه الاشارة
بقولنا ومن الشافعي الا عليا واعلم ان الذي نص عليه الشافعي
في الرسالة في القديم ان الصحابة اذا اختلفوا وفي احد الطرفين
ابو بكر او عمر او عثمان رجح ولم يذكر فاختلف اصحابنا على ثلاثة
اوجه صرح بحكايتها القفال في اول شرح التلخيص احدها وهو
راي ابن القاص ان حكم علي حكمهم وانما لم يذكره اختصارا او اكتفا
بذكر الاكثرين وهذا معنى قول ابن القاص في اول التلخيص
قال عن الشافعي وابي بكر وعمر وعثمان نصا وعليه من علي تخريجا
قال اصحاب هذا الوجه وقد فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم
مثل ذلك فقال انما جعل الامام ليوتم به فاذا ركع فاركعوا واذا

سجد فاسجدوا واذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد ولم
يقل فاذا تشهد فتشهدوا واذا سلم فسلموا فذكر البعض
واقتصر عليه وللشافعي هذا ايضا وذلك انه قال في كتاب
الوصايا واذا كان المرض مخوفا فعطية الرجل فيه من الثلث
ثم ذكر بعض الامراض المخوفة واقتصر على قدر ما ذكره وكذلك
قال في كتاب احيا الموات والاحيا على ما يعرفه الناس
احيا في مثل المحيي ثم ذكر بعض ما يكون احيا واقتصر عليه
والوجه الثاني انهم لما قالوا انما لم يذكر عليا لانه كان يرى بالسم
فاراد نفي تلك الرتبة وعلله عن نفسه وكذا حكى هذا
الوجه وعلله القفال وجماعات من ايمتنا وهو في غاية
الضعف والسقوط والوجه الثالث وصححه القفال وجماعة
انه لم يذكره لانه ليس في قوله من القوة والحجة كما في قولهم وقالوا
وسبب ذلك ان الصحابة كانوا كثيرين اذ ذاك وكانت
الخلفا الثلاثة يستشيرهم كما فعل ابو بكر في مسيلمة الجدة
وعمر في الطاعون وغير ذلك فكان قول كل منهم كقول اكثر
الصحابة ولما آل الامر الى علي خرج الى الكوفة ومات خلق من
الصحابة فلم يكن قوله كقولهم لهذا المعنى لا انه نص فيه كرم
الله وجهه ورضي عنه والحادي عشر حجة ولا يرجح به الا ان
احد الاربعة فيرجح به فقط الثاني عشر رجح لمن نص
من النصوص نص في ذلك الفن فرجح قول زيد في الفرايض
لشهادة النص بانه اوصى قال اصحاب هذا القول فاذا كان
نصاب احدهما اعم اخذ بالاخص فالنص على ان زيدا افرض
انتهى من النص على ان معاذا اعلم بالحلال والحرام فرجح قول

زيد

لم

زيد في الفرايض على معاذ ومعاذ على علي وعلي على غيره لانه
جا افرضكم زيد واعلمكم بالحلال والحرام معاذ واقضاكم علي
والقضا اعم من الكل واما في غير الفرايض فرجح معاذ ثم علي
ولا خصوصية في مذهبنا والثالث عشر شرط ان لا يعارض
ذلك احد الشيخين فان عارض فالمقدم ما فيه احد الشيخين
واصحاب هذا القول يقولون افرضكم زيد واقضاكم علي
واعلمكم خطاب شفاهي للمخاطب لهم الا ابو بكر ولا عمر ولا عثمان
فلم يدخلوا فيه فلم يلزم كون من ذكر ارجح من الثلاثة فيما
ذكر وهذا هو الحق ثم اذا تاملت هذه المذاهب حق التامل
عرفت ان بعضها ينظر الى القايلين وذلك كقول من يقول
انما يحتج باحد الشيخين او الثلاثة او الاربعة ونحوهم
وبعضها الى صورة المنقول كقول من قال انه ربما يحتج به
اذا خالف القياس او دافعه قياس بتقريب او انتشر وابعدها
القول بانه لا يترجح به اصلا وقد حكاه منهم الوالد في شرح التهذيب
وشرح المنهاج في باب الخيار ومنها على قولنا في الدليل الظن
واختلف ايمتنا هل العلم عقيبه مكتسب قيل لم بنيتم
صيغة اختلف للمفعول وحذفتم لفظ ايمتنا اختصارا فقلت
لانا اردنا ان ننبه على ان الاختلاف في ذلك واقع بين ايمتنا
لا بيننا وبين فرق المخالفين من المعتزلة وغيرهم فلو بنيناها
للمفعول لم يستفد الناظر ذلك واعلم ان ما تصرفنا بالقايلين
اسرار خفية وفوايد مهمة نبهنا على بعضها اجمالا في اخر
جمع الجوامع حيث قلنا ومما افصحنا بذكر ارباب الاقوال
الخ ولنا اضرب لك امثلة فاقول قولنا في فرض الكفاية اي

امام الحرمين ووالده الشيخ ابا محمد والاستاذ ابا اسحاق ذكروا انه
افضل من فرض الاعيان له فايدتان احديهما غرابة القول ء
والغريب يتقوى بعزوه الى قايله لاسيما اذا كان قايله اماما معتبرا
لكل واحد من هولا والثانية انه مشهور عن امام الحرمين فقط
فان النووى فى الروضة والاكثر انما عزوه اليه فافدنا ان له
فيه سلفا عظيما وهو والده الشيخ ابو محمد والاستاذ ابو اسحق
وقولنا فيه ايضا انه على البعض لا الكل خلافا للشيخ الامام والجمهور
فايدة التصريح بالوالد وان خالفنا تقوية مذهب الجمهور
به فلا يخفى انه من امام المتاخرين عربا وعجما نقلا وبحثا حفظا
وفهما فى كل علم وبالجمهور انا لم نتبعهم ولو لم نفصح بخلافهم
لتوهم متوهم انا موافقوهم كما هو الاغلب وقولنا فى التكليف
بالمحال الشيخ ابو حامد والغزالى وابن دقيق العيد وصرحنا
بهم لانهم من ايمة اهل السنة فتستغرب موافقتهم للمعتزلة
وابو حامد هو الاسفراينى شيخ العراقيين من متقدميهم والغزالى
من متوسطيهم وابن دقيق العيد من متاخريهم فكان بالتصريح
بهم ايضا فايدة فى كل قرن منا من يوافقهم وتصريحنا فى مسيلة
القياس فى اللغة بالقايلين من الطرفين ليعلم اعتدالهما فان
بعضهم توهم ان الاكثر على المنع وليس كذلك وفى التصريح بان
القاضى يمنعه فايدة اخرى وهى التنبيه على ان من نقل عنه
تجويزه كابن الحاجب لم يجود النقل عنه بخلاف ما نقل فى كتاب
اخر لبعض المصنفين فاعلم انما نقلنا من هو المجوز الثالث
عنوان تصريحنا به انما هو لوقوع الغلط عليه وتصريحنا فى المرادف
ثعلب وابن فارس لغرابة ذلك فليس فى الكتب المتداولة

اليوم

اليوم ذكر من منع وقوع الترادف وقد حكيناه فى شرح المنهاج عن
حكاية بعض الاساب فلينظر وتصريحنا فى مسيلة مفهوم
اللقب نا قص وان جوز فى مدا دهم الدقاق للتنبيه على ان
للدقاق رفقا معنيين وان اشتهرت المسيلة به وحده وقد
كان الصيرفى اقدم منه واجل وهو اعنى الصيرفى الذى كان يقال
لم يخلق الله تعالى بعد الشافعى اعلم بالاصول منه فبمثله تقوى
قول الدقاق وتعلم ان للدقاق سلفا صالحا فى مقالته وامثال
ما نحن فيه فى هذا الكتاب كثيرة فلا نطيل بها وبهذا يعلم ان من
وقع فى وهمه ان يختص هذا الكتاب بحذف القايلين وطرح
اسمايهم والاقتصار على ذكر مجرد الخلاف فقد موت من اغراض
الكتاب غرضا عظيما ولم يختصر بل مقتصرا استراسد دالكا انزنا
الى ذلك فى اخره ومنها على قولنا فى الاشتقاق وانه من تعتبر
قبيل هذه الزيادة من تمام الحد وهى المشار اليه بقول ابن
الحاجب وقد يراد سعر ما فعلت لا بل فيها فايدتان احدهما
انها لا توجد قيدا فى الحد المنهى عن الدانيات وعلى من جعلها
قيدا دخل ذكر قول ابن الحاجب وقد يراد ما يصرح بان
الزيادة من جملة الحد وليس كذلك والثانية انه مع كونه
قيدا لابد منه لكونه شرطا وليس انما كقولنا انه قد يطرد فان
اطراده قد يتخلف كما فى القارورة فكان التقييد بلا بد
متعينا لما ذكرنا من كونه شرطا وحذفه من الحد واجبا لما
ذكرناه من كونه غير ذاتى وانما يوجد فى الحدود الذاتيات التى
يسميها الفقيه اركانا والتعبير فى اطراده وعدمه بعد
متعينا فلا ينبغى ان يقال وقد فيهما ولا ان يقال لا بد فيهما

وهذا واضح للمتامل الترادف ومنها على قولنا فى وقوع كل من
الرديفين مكان الآخر ان لم يكن بعيدة بلفظ قيل ما فايدة هذا
القيد فقلت التنبيه على ان ما يعيده بلفظه خارج عما نحن
فيه وكان من قولنا ان لم يكن تامة وجعل امام الحرمين فى النهاية
الالفاظ ست مراتب اقرار القرار فلفظه متعين ترتيبا بعيد
بلفظه وان كان الغرض الاكثر معناه كالتشهد والتكبير لفظ
النكاح مردود اهل الورعى فيه السعة وانما تعينت الفاظه
لحاجة الاشهاد ويلزم على الثانى ان اهل فطرة لو تواطوا على لفظ
فى ارادة النكاح ينعقد به عو الطلاق ح المعقود سوى النكاح
اما ما لا يحتاج الى قبول كالابرا والفسخ قلت وانا احقق البحث
عن هذه المراتب كلها ان شا الله تعالى فى كتاب الاشباه والنظاير
المقدمات ومنها على قولنا فى اللفظ بم هو محمول على عرف
المخاطبين ابدا قيل ما تقديره فقلت تقريره مستوفى فى شرح
المختصر وحاصله انى ادعى كلام كل احد يحمل على عرفه وفاقا وانما
قدم الشرعى لانه عرف الشرع الشارع وبهذا تعلم انه انما نقدم
فى كلام الشارع ومن يتكلم على لسان الشرع لغلبة الظن عند
اطلاقه اللفظ بانه انما اراده لذلك لانه الغالب من احواله لا فى
كلام العامى مثلا فاذا تعذر عرف المتكلم انتقلنا الى العرف العام
وهذا ان كنت تجده الا فى كلامنا فهو حقيقة مراد الاصوليين
وكلام من اطلق منهم ان الشرعى مقدم محمول على انه لم يتحدث الا فى
اللفظ الوارد فى الشرع ولولا خشية الاستغراب لقلت اللفظ
الشرعى اذا ورد من الشارع محمول على الشرعى قبل اللغوى اتفاقا قا
والخلاف انما هو فى وروده من غيره وقد اطلقنا القول فى تحقيق

هذ الموضع فى كتابنا الاشباه والنظاير وهو الكتاب الذى لا يليق
بالمجد فى طلب العلم اهماله ولا يسع طالب التحقيق اغفاله ولا
يسمح بخروجه ما دام قيد الحياة بالنفس يحوم ويستظهره من مبا
ادا سقاها ذم اللذات بكاسه المحتوم بعد ما تنشرح وتصورها
الصدور وتسر بعدها غير مستور فى الخلا زيد وعمرو هم
الاجتهاد ومنها على قولنا فى الاجتهاد مسيلة المصيب
فى العقليات واحد ونافى الاسلام مخطى اثم كافر وقال الجاحظ
والعنبرى لا ياثم المجتهد قيل مطلقا وقيل ان كان مسلما
وقيل زاد العنبرى كل مصيب اما المسيلة التى لا قاطع فيها فقال
الشيخ والقاضى وابو يوسف ومحمد وابن شريح قيل مجتهد مصيب
ثم قال الاوان حكم الله تابع لظن المجتهد وقال الثلاثة هنالك
لما لو احكم لكان به ومن ثم قالوا اصاب اجتهاد الاحكام او ابتدا
لا انتها والصحيح وفاقا للجمهور ان المصيب واحد ولله تعالى
حكم قبل الاجتهاد قيل لا دليل عليه والصحيح ان عليه امارة وانه
مكلف باصابته وان مخطيه لا ياثم بل يوجر اما الحد سه فيها
قاطع فالمصيب فيها واحد وفاقا وقيل على الخلاف ولا ياثم
المخطى على الاصح ومتى قصر مجتهد اثم وفاقا انتهى وليحفظ فان
نسخ جمع الجوامع مختلفة فيه وما سطرته هنا هو ما استقر
عليه تابعى وقيل عليه اسولة سات من قبل عدم فهم
سريعى من المسيلة على هذا الوجه مظهر جوابها بتقريرها فاقول
هذه المسيلة معقود لان المصيب واحد ومتعدد وللمسايل
قسمان عقلية وغير عقلية اما العقلية فالمصيب واحد
وفيه ما عرفت عن الجاحظ والعنبرى واما غيرها فهى المسايل

الجرسه واعنى بالجرسة بالنسب اصلا من اصول الشرع الذى اجمع
عليه اهل الحل والعقد هل هو واحد والحق متعدد ولا يخفى ان
الجرسات منها ما ليس عليه دليل قاطع ومنها ما عليه برهان القسم
الاول ما لا قاطع فيه واليه الاشارة بقولنا المسيلة التى لا قاطع
فيها الى قولنا وان مخطيه لا يأثم فنقول قال الشيخ ابو الحسن
والقاضى ابو بكر ومن سمياه كل مجتهد مصيب ثم اختلف
هولا فقال الاولان وهما الشيخ والقاضى حكم الله تابع لظن
المجتهد كما ظنه كان حكم الله فى حقه وقال الثلاثة ابو يوسف
ومحمد وابن سريج فى اصح الروايتين عنه مقالة يسمى بالاشبه
وهى ان فى كل حادثة ما لو حكم الله لم يحكم الا به وهولا القايلون
بالاشبه يعبرون عنه ان المجتهد مصيب فى اجتهاده مخطى فى
الحكم اى اذا صادف خلاف ما لو حكم الله لم يحكم الا به وربما
قالوا مخطى انتهى الابتدا وهذا آخر تفاريع القول بان كل مجتهد
مصيب وقال الجمهور وهو الصحيح المصيب واحد ولله تعالى
فى كل واقعة حكم ساير على اجتهاد المجتهدين وحكى الناظرى
ثم اختلفوا عليه ذلك ام هو كدفين نعسه من يشا الله
ويخطيه من يشا والصحيح ان عليه امارة واختلف القايلون
بان عليه امارة وهو ان المجتهد هل هو مكلف باصابة الحق
اولا لان الاصابة ليست فى وسعه والصحيح الاول ثم
اختلفوا فيما اذا اخطا الحق هل يأثم والصحيح لا يأثم بل له
اجر على ما قاله صلى الله عليه وسلم اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله
اجران فان اخطا فله اجر واحد وعلى م يوجر لم يتكلم فى جمع
الجوامع فى هذا واعلم انه انما يوجر على بذل وسعه وعلى

نفس

نفس الخطا لانه ليس من صنيعه واما اذا اصاب فله اجران
احدهما على بذل الوسع وهذا كما فى المخطى والثانى يحتمل ان يقال
انه على نفس الصواب فان قيل اليس انه ليس وصف قلنا قد يثاب
المرء على ما ليس من اذا كان من اثار صنيعه ولا كذلك الاثم
ويحتمل ان يقال انه على كونه سن سنة حسنة نعتد بها من
يتبعه من المقلدين ومن هنا اقول المخطى لا يوجر على اتباع المقلدين
بخلاف المصيب لان مقلد المصيب قد اهتدى به لانه صادف
الهدى وهو الحق ولان يهدى الله بك رجلا واحدا خير لك
من حمر النعم بخلاف المخطى فان مقلده لم يحصل على شى غاية الامر
سقوط الحق عنه باعتبار ظنه اما حصول ثواب ذلك ففيه
نظر القسم الثانى ما فيه قاطع واليه الاشارة بقولنا اما الجرسة
فيها قاطع فالمصيب فيها واحد اجماعا وان دق مسلك ذلك
القاطع وغمض وتلاطمت فيه امواج الفكر والمخطى غير آثم على الاصح
والقول الثانى انه يأثم وهذا بقوله فيما لا قاطع فيه يأثم وبعض
من يوافق هناك على انه لا يأثم وكذلك كان القول بانه يأثم
هنا اقوى من القول بانه يأثم حيث لا قاطع ومن ثم عبرنا
بلفظ الاصح هنا ولفظ الصحيح هناك اشارة الى ان يقال
هذا له وجه من الصحة ومقابل ذلك فاسد اما قولنا ومع قصر
مجتهدا اثم وفاقا فاشارة الى انه من قصر يأثم سوا فى ذات القطع
وغيرها وعبارة ابن الحاجب مخطى آثم ونحن حذفنا لفظ
مخطى لانه اراد مخطى فى الحكم فلسنا على يقين من ذلك اذ يحتمل
انه اخطا وانه اصاب ولكنه يأثم لتقصيره وقد يكون مع ذلك
اصاب كواحد دفين وان اراد مخطى فى نفس الاجتهاد فهذا الاحديث

فيه فقد لاح شرح هذه المسيلة وجه عدولنا عن الفاظ غيرنا
المقدمات ومنها قيل لم لا قدمتم حد الفقه وحد الاصل
على حد اصول الفقه لانهما مفردان ومعرفة المفردين سابقة
على معرفة التركيب قال الامام التركيب لا يمكن ان يعلم الا
بعد العلم باجزآيه لا من كل وجه بل من الوجه الذي يصح منه
التركيب فقلت لوجوه ثلاثة احدها ان هذا هو المقصود
بالاصالة فتعين تقديمه اذ التقديم يقتضي الاهتمام فلو قدم
غيره والجامع ان الاهتمام انما هو به لم يكن مناسبا والثاني ما
ذكره الشيخ الامام الوالد رحمه الله تعالى في القطعة التي عملها
في شرح مختصر ابن الحاجب حيث قال ما نصه وبدا بالتعريف
اللقبي لانه اخص وهذا النوع من التركيب اعني المضاف والمضاف
اليه اذا سمي به رجل فيصدق عليه بطريقين ويكون المدلول اللقبي
اخص من الاضافي وقد يسمى به شي آخر بينه وبين الاضافي مباينة
او عموم وخصوص من وجه وسنبين لك من اي الاقسام هو
وعلى كل تقدير فاللقبي هو المميز لهذا العلم عن غيره فلذلك بدا به
ثم كلامه ومراده ان اللقبي وهو الصحيح اخص من الاضافي بحسب
وضع اللغة والثالث اني اقول اذا سميت مضافا ومضافا اليه
فتارة يقطع النظر عن المفردين الاصلية بالكلية ويكون ذلك
كالاعلام المرتجلة وليس اصول الفقه من هذا القبيل فانا لم
نقطع النظر عن معنى الاصل والفقه والاضافة كلية بل لاحظنا
كل واحد منها وتارة تلاحظ وذلك على قسمين احدهما ان يلاحظ
تلك المعاني ويبقيها على حالها ولا يعمل شيا الا زيادة صيرورتها
علما وهذا لم يعتمد في اصول الفقه لانا لم نبق شيا من المعاني

الثلاثة على حاله والثاني ان يلاحظ ادنى ملاحظة فيلاحظ
مثلا معنى الاصل لغة والفقه واصل الاضافة وتكون هذه
الملاحظة هي العلاقة المسوغة لاطلاق هذا اللفظ الذي هو
مضاف ومضاف اليه على هذا العلم وهذا هو المقصود وشبه
العلم الذي يلمح فيه الصفة كالحسن والحسين عند النحاة
والحقيقة الشرعية عند المحققين من اصحابنا فانها مجاز لغوي فلم
يقطع الشارع النظر فيها عن اللغة خلافا للقاضي وحينئذ فليس
الاصل والفقه من خصوصهما مفردين لهذا المركب بل لا سطلب
لهذا المركب مفردان لانا قطعنا النظر عن مفرديه وصيرناه علما
فان قد ذكرتم انكم لم تقطعوا النظر بالكلية قلت نعم بمعنى انا راعينا
اصل المعاني الثلاثة فقط ولكنا قطعنا النظر عن خصوصيتها
فافهم ذلك وبه تعرف انا لم نقدم تعريف المركب على مفرديه فانه
لا تركيب الا في الصورة واللفظ لا في الحقيقة والمعنى وهنا
ننبهك على بحث شريف وهو ان هذه الاسما الموضوعة للعلوم
كالفقه والنحو والطب والاصول وما اشبهها هل هي مما صار علما
بالغلبة او هي من المنقولات العرفية فيه للوالد رحمه الله تعالى
احتمالان ذكرهما في شرح المختصر قال والثاني اقوى لان العلم بالغلبة
يتقيد بما اذا كان معرفا بالالف واللام كالعقبة او بالاضافة كابن
عمر ونحن نجد في العرف انه لو قال القايل فلان يعرف فقها ونحوا
وطبا فهم منه معانيها الخاصة فدل على انها موضوعة لها مع التنكير
كما يفهم من ادايها للثلثين ذوات الاربع قال ثم اذا ثبت انها
منقولة فهي كاسما اجناس لا اعلام اجناس لوجهين احدهما
انها تقبل الالف واللام ولو كانت اعلاما لما قبلتها والثاني

انه قد ثبت ذلك في دابه اذ ليست بعلم فلتكن هذه مثلها
العموم ومنها على قولنا في العام والصحيح دخول النادرة
وغير المقصودة تحته وانه قد يكون مجازا وانه من عوارض
الالفاظ الخ طلب تقرير ذلك فعلت هذه اربع مسايل
الاولى ان الصورة النادرة هل تدخل تحت العموم فيه خلاف
حكاه ابو اسحاق الشيرازي وغيره نعني عليه المسابقة على الفيل
وفيها وجهان القايل بالجواز يستند الى دخوله تحت قوله صلى
الله عليه وسلم لا سبق الا في نصل او خف او حافر والمانع يدعي
انه نادر لم يرد باللفظ والثانية وهي مسيلة العموم المقتضي
ان غير المقصود هل يدخل في العموم وفيه خلاف منقول عن
حكاية القاضي عبد الوهاب المالكي وليست غير المقصودة هي
النادرة كما توهمه بعض من بحث معي بل النادرة هي التي لا تخطر
غالبا ببال المتكلم لندرة وقوعها وغير المقصودة قد تكون مما يخطر
بالبال ولو غالبا فرب صورة يتوفر القران على انها لم تقصد وان لم
تكن نادرة ورب صورة يدل القران على انها مقصودة وان كانت
نادرة فافهم ذلك فهي المسيلتين بول باسل اذا عرفت هذا
فاذا ذكر اللافظ لفظا عاما وهناك صورة لم تقصد ولكنها
داخلة في دلالة اللفظ وكثيرا ما يقع هذا في الفاظ الواقفين
فهل يعتبر لفظه وتدخل تلك الصورة وان لم يقصدها او
يقتصر على المقصود الاصح الاول والحنابلة يميلون الى ترجيح
الثاني ويبنون عليه اصولا عظيمة في باب الوقف واستنبط
ابن الرفعة من كلام الغزالي في الفتاوى ان المقاصد تعتبر في
مقاصد الواقفين فيخصص بها العموم ويعم بها الخصوص ولنا

في مقاصد

في مقاصد الواقفين تحقيق لمسالة الآن نخرج عن صناعة الاصول
وانما غرضنا تقرير المسيلة وقد وضح ووجه دخول غير المقصودة
ان المراد انما هو اللفظ فلا مبالاة بصورة لم تقصد فان المقاصد
لا انضباط لها والرجوع الى منضبط اولى على ما تقرر فكان اعتبار
اللفظ وارادة الحكم عليه وجودا وعدما اولى ولست ادعي ان
المقصود اخراجها تدخل وانما اقول غير المقصودة تدخل وفرق
بين غير المقصودة والمقصودة الاخراج فمقصودة الاخراج لا سبيل
الى القول بدخولها غير انا نقول لا اطلاع على قصد الاخراج الا
بدليل وذلك الدليل مخصص لهذا اللفظ فلا يمنع دخول الصورة
في مدلوله لان التخصيص اخراج من الحكم لا من المدلول ومسيلة
جمع الجوامع انما هي غير المقصودة سوا اخراجها ام لا فان لم يقصد
دخلت لفظا وحكما وان قصد اخراجها دخلت لفظا وخرجت حكما
كساير المخصصات ونظير غير المقصودة المخاطب بكسر الطاء هل
يدخل في عموم خطابه فان المخاطب لا يقصد نفسه غالبا ولذلك
قول من شتمك فاشتمه فلو قال لك اشتم السلطان اذا شتمني
لقلت هذا لم اقصده واملته لكبر ودية غير مقصودة يدل القران
على خلاف ما دل فيه اللفظ كما وقع عندي في المحاكمات واقف وقف
على الفقرا والمساكين وقال تقدم عتقا الواقف على غيرهم فافتقر
اقاربه فهل يعطون لكون الاحسان اليهم اولى من العتقا والقراين
تدل انه لو استحضرهم لقدمهم في الاعطا وانه انما رجح جانب
العتقا ترجيحا لمن هو اولى ببره من غيره والاقارب بذلك من
العتقا اولى لان اللفظ لا يدل الا على تقديم العتقا وليسوا
اياهم وهذا موضع نظر واحتمال فيستبعد استبداد العتقا بالوقف

واذلحوج من هم فى نظر الشرع والواقف فيما يظهر اولى وببعد
اعطاآمن لادلالة لفظه على اعطايه ولى نحو شافعى على اعطايهم
مقدمين على العتقآ والصورة هذه ومرت فى دخول غير المقصود
حكاية لطيفة ونكتة بديعة استحسنها منى الشيخ الامام
رحمه الله تعالى فاصغها لك قايلا كنا شرق بين يدى ذلك
الحبر العظيم وجرى ذكر قول الحريرى صاحب المقامات فيها

من ذا الذى ما ساقط   ومن له الحسنى فقط

فقال بعض الحاضرين يحكى ان الحريرى لما قال هذا البيت سمع
قايلا يقول من وراجدار

محمد الهادى الذى   عليه جبريل هبط

فقلت اما كان للحريرى ان يجيب فيقول

وذاك فرد نادر   اعذر فيه الغلط

فاستحسن منى الشيخ الامام ذلك جدا فهذا الحريرى لم يقصد النبى
صلى الله عليه وسلم قطعا وكان ايراده عليه فى حكم النقض بصورة
نادرة وقد يقال ذكر هذه الحكاية مثالا للصورة اولى من ذكرها
لغير المقصودة واعلم ان الخلاف فى الصورة النادرة حكاه الشيخ
ابو اسحاق الشيرازى رضى الله عنه وغيره وفى غير المقصود
قد قلنا لك انه منقول عن حكاية القاضى عبد الوهاب
ممن نقله الشيخ تقى الدين بن تيمية رحمه الله تعالى فى تعليقه
له ولوالده وجده تسمى السودة الثالثة ان العام قد يكون م
لفظا مجازيا وخالف بعض الحنفية فزعم ان المجاز لا يعم لضعفه
قال فانه على خلاف الاصل فيقتصر به على الضرورة كما قال اصحابنا
انما يقيد بالضرورة مقدر بقدرها وهى مسيلة عموم المقتضى

وهذه

وهذه شبهة ساقطة وليس المجاز مما يختص بحال الضرورات
بل هو عند قوم غالب على اللغات والدليل على ان العام قد يكون
مجاز الاستثنا فى قوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة الا
ان الله احل الكلام فيه فان الاستثنا معيار العموم فدل على
تعميم كون الطواف صلاة وكون الطواف صلاة مجاز والرابعة
انه من عوارض الالفاظ وهى مسيلة خلافية مقررة فى شرحى
على المختصر فلينظر المفهوم ومنها على قولنا فى المفهوم مما
نصه وهو صفة كالغنم السايمة او سايمة الغنم لا بمجرد السايمة
على الاظهر انتهى قيل ما الفرق بين الغنم السايمة وسايمة الغنم
قلت هذا مكان غويص فاقول يحتمل ان يقال لا فرق بينهما والغنم
موصوف والسايمة صفته من الموضعين الا انه فى الثانى قدم من
تاخر فصارت سايمة الغنم والى هذا يرشد كلام البيضاوى
فى منهاجه ويحتمل ان يفرق بينهما فيقال انهما مشتركان فى ان لكل
منهما مفهوم صفة لكن المفهوم من هذا غير المفهوم من ذاك
وهذا هو التحقيق عندى فاقول المراد بالصفة عند الاصوليين
تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر مجهول بشرط ولا استثنا
ولا غاية ولا يريدون منها النعت فقط كما يفعل النحوى وهذا
وان دل عليه فهل جميعهم بمطل الغنى ظلم مع ان التقييد فيه انما
هو بالاضافة فقط وقد جعلوه صفة فهو اوضح من ان يستدل
عليه بذلك عند من عرف كلام الاصوليين واذا كان المعنى بالصفة
التقييد كان المقيد فى قولنا فى الغنم السايمة زكاة انما هو الغنم
وفى قولنا فى سايمة الغنم زكاة انما هو السايمة فمفهوم الاول عدم
وجوب الزكاة فى الغنم المعلوفة التى لولا التقييد بالسوم لشملها

لفظ العموم ومفهوم الثاني عدم وجوب الزكاة في سايمة غير
الغنم كالبقر مثلا التي لولا تقييد السايمة باضافتها الى الغنم
لشملها لفظ السايمة واما عدم وجوب الزكاة في الغنم
المعلوفة بالنسبة الى هذا التركيب الثاني فانه من باب
مفهوم اللقب كما ان عدم وجوب الزكاة في البقر بالنسبة
الى قولنا في الغنم السايمة زكاة من باب مفهوم اللقب وانما
قلت ان عدم الوجوب في هذين الموضعين من باب مفهوم
اللقب لان المقيد في المثال الاول وهو الغنم لم يشمل غير الغنم
كالبقر مثلا فلم يخرج بالصفة التي لو اسقطت لم يختل الكلام
والمقيد في المثال الثاني وهو السايمة لم يشمل الغنم المعلوفة
فلم يخرج المعلوفة فيهما بالصفة اعني اضافة السايمة الى الغنم
بالصفة التي لو اسقطت لم يختل الكلام فغير الغنم في المثال
الاول وغير السايمة في المثال الثاني مسكوت عنهما ويويد
ذلك ان ابا عبيد لم يفهم من قول النبي صلى الله عليه وسلم مطل
الغني ظلم الا ان مطل غير الغني ليس بظلم الا ان غير المطل ليس
بظلم ولا ان المعنى الذي ليس بماطل بظالم اذا تقرر ذلك علم
ان قولنا في الغنم السايمة زكاة منطوق ومفهوم ومفهوم
لقب فمنطوقهما واحد وهو وجوب الزكاة في السايمة من الغنم
ومفهوم الصفة فيهما مختلف اذ مفهوم الاول عدم الوجوب
في الغنم المعلوفة ومفهوم الثاني عدم الوجوب في سايمة الغنم
ومفهوم اللقب فيهما مختلف ايضا فان مفهوم الاول عدم الوجوب
في غير الغنم ومفهوم الثاني عدم الوجوب في غير السايمة الا ان
مفهوم اللقب لا غرض لنا في البحث عنه انما الغرض البحث عن

مفهوم

مفهوم الصفة فلما اختلف بالنسبة الى الصفتين اتينا بالمثالين
وبهذا التحقيق يظهر لك ان المنفي في قولنا الغنم السايمة فيها زكاة
وهي الزكاة عن الغنم غير السايمة لا عن غير السوايم مطلقا لان غير
سوايم الغنم لم يدخل في اللفظ هنا فكيف ننفي فان مورد الكلام الغنم
والمنفي في قولنا سايمة الغنم الوجوب في سايمة غير الغنم وليس هذا
التردد في البحث هو الخلاف الذي حكيناه وعلى اثر هذا الكلام حيث
قلنا وهل المنفي عن لايمها وغير مطلق السوايم قولان انتهى فالقولين
متفقان على ان المنفي غير السايمة لكن اي سايمة سايمة الغنم او سايمة
كل شي هذا موضع القولين ولعله مخصوص بصورة في الغنم السايمة
اما صورة سايمة الغنم فقد قلنا ان المنفي فيها سايمة غير الغنم فالمنفي
سايمة لا غير سايمة والمنفي هناك غير سايمة على العموم او غير سايمة
على الخصوص فيه قولان واذا فهمت ما القيته لك من التحقيق
ظهر لك الخلل في كلام البيضاوي صاحب المنهاج حيث جعل في
سايمة الغنم زكاة مثالا بصورة تعليق الحكم باحدى صفتي الذات
وقال بعد ذلك انه المتبادر من قوله عليه الصلاة والسلام مطل الغني
ظلم ووجه الخلل ان المتبادر من هذا الحديث ان مطل غير الغني
ليس بظلم كما قلناه واياه فهم ابو عبيدة وهذا المتبادر ليس نظير
عدم الوجوب في الغنم التي ليست بسايمة التي قصد البيضاوي
اثبات فهمه من قول القايل في سايمة الغنم زكاة وانما نظير هذا
المفهوم ان المعنى الذي ليس بماطل ليس بظالم وهذا الخلل انما جاء
من التحقيق الذي حققناه وعذر البيضاوي ومن شاركه في
صنيعهما ان عندهم سايمة الغنم مقدم على ناحر واصله الغنم السايمة
وانهم لا يفرقون بين العبارتين المقدمات ومنها على قولنا ان



الحد والمحدود غير مرادف قيل هذا يناقض قول المنطقيين لو قدر
الوها في الحد لكان مستلزما عين المحكوم عليه فقلت هذا
ولا ينبغي ان يخص به ابن الحاجب فانه قال العبارتين فيدعى
عليه المناقضة في كلامه اما انا فلم اذكر كلام المنطقيين لاني
لم ارد ذكر علم المنطق في هذا الكتاب وابدله بعلم الكلام وثانيا
انه لاتناقض وذلك ان المراد بالحد هنا ك في المنطق الذاتيات
الكلية المركبة اعني الجنس القريب والفصل القريب المصدق
كل منهما بالاخر وبالمحدود تمام الماهية والحد بهذا المعنى نفس
المحدود فلو قدر الوهان في تحصيله لكان مستلزما نفس المحكوم
عليه ولا يقال انهما مرادفان لان الترادف فيه لفظان دالان على
معنى واحد وليس المعنى في ذلك واحد بل هما شيان استلزم
احدهما الاخر وتوصل اليهما بطريقين والتحقيق ان ثم معاني
فلق عليها الفاظ فيختلف بالنسبة الى الفاظها اختلاف المطروق
بطرقه فان القيت الالفاظ من جهة واحدة فهو الترادف وان
القيت من جهات مختلفة في الذات فليست مترادفة وان القيت
من جهات لم يلزم من اختلافها اختلاف الذات بل اختلاف صفاتها
فهذا موضع نظر وثناه والارجح عندي انها غير مترادفة مثال
الاول قمح وحنطة مراد بهما شي واحد لا يختلف في نفسه ولا في
صفة من صفاته بل لا يفهم عند اطلاق القمح شيا غير ما يفهمه
عند اطلاق البر وبيان الثاني قايم وضارب لذات واحدة
الذات واحدة فالمفهوم من قايم غير المفهوم من ضارب فالقيام
والضرب متباينان والذي وصفه بهما واحد وذاته تختلف
باختلافهما اختلافا وساو مثال الثالث وعقار فان الخمر يتبادر

الى سماع

الى سماع لفظة مخامرة العقل والعقار معاقرة الدنان اي ملازمه
اي معاقرة العقل ومعاقرته غير مخامرة لان المخامرة تغطيه
والمعاقرة قد لا تفعل ذلك فهنا اقول يظهر عدم الترادف مع اتحاد
الذات في الاقسام الثلاثة بل ربما اشترط فالحد والمحدود ان لم
يتحدا في الذات كذب الحد ولم يكن حدا وان اتحد صدق وهو
الحد وليس هو المحدود لاختلاف الجهة ونظير هذا من كلام
النحاة اتحاد الخبر بالمبتدا ولا بد من وقوعه والا لم يكن خبرا
ولا ينبغي ان يكون هو هو من كل وجه والا لم يكن كلاما البتة فان
قولك زيد زيد اذا لم يقصد زيد الثاني معنى زيد على الاول
لفظ يهمل وتحرير ذلك ان الخبر اما مفرد او جملة اما المفرد اما جامد
او مبني والجامد نحو هذا زيد وهو الذي لا يحتمل ضميرا ما لم يؤول
بمشتق نحو زيد اسد اذا اريد شجاع فهندا فهندا وزيد سوا
فان قلت فكيف اقرب باحدهما عن الاخر قلت لاتحادهما فان
قلت فاذا اتحدا فاي فايدة عرفناها الخبر قلت بردّ الكلي على
الجزئي فان هذا اسم اشارة يطلق على مشار اليه سوا زيد وغيره
فلما حملناه على زيد جاءت الفايدة والمشتق فيحمل الضمير ما لم يرفع
الظاهر نحو زيد قايم وسبب تحمله الضمير ان مفهوم قايم غير
مفهوم زيد فردنا الضمير الى الاتحاد وبرد الكلي على الجزئي واما
الجملة فان كانت نفس المبتدا وقد عرفت ما نعني بقولنا نفس المبتدا
فلا تحتاج لرابط نحو هو الله احد اذا قدر هو ضمير الشان وان كانت
غيره فلا بد من احتوايها على معنى المبتدا الذي هو مثو قوله وذلك
بان يشتمل على اسم بمعناه وهو اما ضمير غيره مذكور نحو زيد قايم
ابوه ومقدر نحو السمن منوان بدرهم اي منه واما اشارة اليه نحو ولباس

التقوى ذلك خير اذا قدر ذلك مبتدا ثانيا زاد الاخفش وغيرهما
نحو والذين يمسكون بالكتاب الاية او على اسم بلفظ ومعناه
نحو الحاقة ما الحاقة او على اسم اعم منه نحو ونعم الرجل زيد وما اجمع
قول ابن مالك في التسهيل الخبر مفرد وجملة والمفرد مشتق
وغيره وكلاهما مغاير للمبتدا لفظا متحد به معنى ومتحد به
لفظا دال على الشهرة وعدم التغير ومغاير له مطلقا دال على
التساوي حقيقة او مجازا او قايم مقام المضاف او مشعر
بلزوم حال بالحق العين بالمعنى والمعنى بالعين انتهى فهذه
سبعة اقسام الاول مغاير للمبتدا لفظا متحد به معنى مثاله
في الجامد هذا زيد وفي المشتق زيد قايم المتحد به لفظا
فلا بد من دلالة اللفظ على معنى زايد وذلك هو الشهرة وعدم
التغير نحو انا ابو النجم وشعري شعري اي شعري على ما ثلت
في النفوس من حسنه ومنه

خليلي خليلي دون ريب وربما الان امرؤ لولا الظن خليلا

اي خليلي من لا اشك في صحة خلته ولا يتغير في حضوره ولا
غيبته وليس خليلي من اظن خلته للين كلامه واخذه بالقلوب
اذا لم يوافق الظن ما في نفس الامر فهذا البيت وهو خليلي
مثال المشتق وشعري وشعري مثال للجامد متحد المعاني لفظا
ومعنى فلا بد هناك من حامل على هذا يعيد الضرب من
الاتحاد والا لم يكن خبرا وذلك هو التساوي في الحكم والتساوي
في الحكم ضربان حقيقة كقوله تعالى وازواجه امهاتهم اي وازواج
النبي صلى الله عليه وسلم في التحريم والاحترام مثل امهاتهم كذا قال
النحاة ولنا اقول ازواجه نفس امهاتهم بالحقيقة الشرعية فازواجه

حقيقة



حقيقة لغوية في نسايه صلى الله عليه وسلم قد سماهم الشرع امهات
المومنين فهو كقولك الصلاة الدعا والضرب الثاني وهو المجاز
هو القسم الرابع للخبر وهو المغاير الدال على التساوي مجازا كقول الشاعر

ومجاشع قصب هوت اجوافها لو ينفخون من الخؤور طاروا

مثلهم نحو ورثتهم اي ضعفهم بالقصب الضعيف القول الخامس
القايم مقام المضاف كقوله تعالى ولكن البر من آمن اي ومن
آمن اذ ليس من آمن عين البر وقوله هم درجات اي ذو درجات
المشعر بلزوم حال يلحق العين بالمعنى نحو زيد صوم بجعله
نفس الصوم مبالغة وذل من قال المعنى ذو صوم لان ذا الصوم
يصدق بصوم يوم والعرب لا تقول زيد صوم ورجل عدل
الا لمن صار ذلك له سجية لمدا ومته والنحاة مختلفون في نحو زيد
صوم فمذهب سيبويه ما يقوله من ان ذلك على سبيل المبالغة
نحو العين معنى ومذهب المبرد انه على حذف مضاف ومذهب
الكوفيين انه معدول عن اصله فزيد عدل بمعنى عادل وصوم
بمعنى صايم والمجاز عند سيبويه في زيد وعند المبرد مجاز
حذف وعند الكوفيين في صوم لا المشعر بلزوم حال يلحق المعنى
بالعين نحو نهاره صايم وليله قايم وقولهم شعر شاعر وكلام
فقيه ومنه قوله تعالى والنهار مبصرا وانشد سيبويه رحمه الله

اما النهار ففي قيد وسلسلة والليل في جوف منحوت من الساج

وهذا التقسيم وان ذكره ابن مالك وجود فيه فينحصر ثلاثة اقسام
قسم الخبر هو المبتدا نحو زيد اخوك وقسم ينزل منزلته من جهة
المعنى نحو زيد حاتم جودا وقسم رابع موقع ما هو الاول وهو
الظرف والمجرور نحو زيد امامك وزيد في الدار والاقسام التي

ذكرها ابن مالك كلها ترجع الى القسمين الاولين والحاصل ان الخبر
نفس المبتدا او محمول عليه راجع اليه وهو قطعا غيره والعامل
فيه غير العامل فيه المقل مات ومنها على قولنا وان
المثلين لا يجتمعان كالضدين بخلاف الخلافين اما النقيضان
فلا يجتمعان ولا يرتفعان قيل ليس هذا القسم حاصر لخروج المتساويين
والمتضايفين والعدم والملكة ونحوها كذا سالنى بعضهم وهو
خبط وخلط واقول اعلم ان لمشايخنا تقسيما وللحكما تقسيما وهذا
السايل خلط القسمين وركب منهما سواله وانا جريت على طريق
اهل السنة والتقسيم على مصطلحهم وهو حاصر وسالحقك
بتقسيم حررته على طريق مشايخنا رضى الله عنهم وتقسيم حررته
على طريق الحكما ومهما نبت لك سداد الكلام فاقول هذا
تقسيم المعلوم عند علمايينا ولا اقول الشى ما جعل موردا هو
لتقسيم المعلوم ليشمل المعدوم والموجود ولو قلت الشى
لاختص بالموجود على قول ايمتنا اذا عرفت هذا فالمعلوم
اما معدوم او موجود الاول المعدوم وهو اما ممكن او مستحيل
والثانى الموجود وهو اما واحد او كثير وهذه عبارة المتكلمين
وان شيت قل اما واجب او ممكن وهذه عبارة الحكما ومن
تبعهم من المتاخرين فى التعبير لا فى الاعتقاد من اهل
السنة الاول الواحد اه والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب
واليه المرجع والماب وهو حسبى
ونعم الوكيل والحمد
لله رب العالمين
امين
ام



وكان الفراغ من كتابة هذه النسخة الشريفة يوم الثلاثا
المبارك لست خلت من شهر شوال المعظم الذى هو من
شهور سنة ١١٧٩ من الهجرة النبوية على صاحبها افضل الصلاة
واتم التسليم على يد كاتبه بيده الفانية العبد المذنب
الضعيف راجى عفو ربه اللطيف احمد الخليفى
نسبة الشافعى مذهبا غفر الله
ذنوبه وستر فى الدارين
عيوبه ووالديه
والمسلمين
امين
ام